4532-1

IL PENSIERO PURO

Digitized by Google

DELLO STESSO AUTORE

Saggio sopra l'esperienza mediata. Atti della R. Accad. d. Scienze di Torino. Vol. XXXVI, Gennaio 1901.

Sopra la teoria della Scienza (Logica, matematica, fisica). — Torino, Bocca, 1903 L. 4,—

Macchine logiche. Conferenza popolare. — Genova, « Rivista Ligure », 1906 . » 1,—

Logica formale dedotta dalla considerazione di modelli meccanici. Con 17 figure e 8 tavole fuori testo. — Torino, Bocca, 1906 . . . . . » 4,—

I progressi e le condizioni presenti degli studj intorno la logica formale. Prolusione alla R. Università di Genova. — Finalmarina, Tipografia Ardorino, 1906 . . . . . » 1,—

Del nuovo spirito della scienza e della filosofia. — Torino, Bocca, 1907 . » 2,50

G. M. Guyau e la genesi dell'idea di tempo. — Lugano, « Coenobium », 1907 » 1,—

Sull'impiego del concetto di tempo nella logica pura. Estr. dalle « Questioni filosofiche » — Bologna, Formiggini, 1908.

Sopra un punto essenziale del neo-hegelismo contemporaneo. Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino, vol. XLIV, maggio 1909.

Un luogo oscuro di Platone sopra l'anima del mondo (Timeo. 35 a, b). Per le Nozze Vecchi-Rossi. — Correggio-Emilia, Finzi, 1909.

Sulla natura extralogica delle leggi di tautologia e d'assorbimento nella logica matematica. IV° Congresso intern. Matematici (vol. 3°, IV, 6) — Roma, 1909.

Sull'origine delle idee in ordine al problema dell'universale. Rendic. R. Accad. Lincei, XVIII, fasc. 6, giugno 1909.

Sillogismo e proporzione — Torino, Bocca (B. S. M., 47), 1910 . . . » 7,—

Sulle verità universali e necessarie, « La cultura filosofica », marzo-giugno 1910.

Il valore teoretico della logica. Prolusione alla R. Univ. di Torino. « Rivista di Filos. », Roma, 1910.

Dell'Essere e del Conoscere. Memoria. R. Accad. d. Scienze di Torino, serie II. tom. LXI, 1° gennaio 1911.

Il IV Congresso internazionale di filosofia. « Nuova Antologia », 1° maggio 1911.

Contributo alla teoria della conoscenza. Rendic. R. Istituto Lombardo, serie II, vol. XLIV, 1911.

Nuove ricerche sulla percezione monoculare della distanza. I. « Rivista di Psicologia applic. », sett.-ott. 1911.

B. Croce, la filosofia di G. B. Vico. Rassegna in « Giorn. Stor. d. letteratura ital. ». — Torino, 1911.

Patria e Lingua. — Aosta, Marguerettaz, 1911.

Le definizioni matematiche secondo Aristotele e la logica matematica. Atti R. Accad. d. Scienze di Torino, vol. XLVII, marzo 1912.

Digitized by Google

ANNIBALE PASTORE

IL
PENSIERO PURO

COLUMBIA
UNIVERSITY
LIBRARY

MILANO TORINO ROMA
FRATELLI BOCCA EDITORI

Depositario per la Sicilia: ORAZIO FIORENZA - PALERMO.
Deposito per Napoli e Provincia:
Società Editrice «DANTE ALIGHIERI» (ALBRIGHI, SEGATI E C.) - NAPOLI.
ITALIAN BOOK COMPANY - NEW YORK.

1913

Digitized by Google

PROPRIETÀ LETTERARIA

Recanati — RINALDO SIMBOLI
Torino — VINCENZO BONA, Tipografo di S. M. e de' RR. Principi (12219).

Digitized by Google

JUN 1 1942 DLG

A MIA MOGLIE

Digitized by Google

Digitized by Google

PREFAZIONE

Questo saggio teoretico che sottopongo al giudizio del publico è stato fatto nell'intento di recare qualche nuovo contributo alla soluzione del problema che concerne il pensiero del pensiero, già proposto con tanta singolare chiarezza dall'idealismo, mentre il pensiero del pensiero è analogamente qui presentato come il pensiero dell' intima essenza del reale. Si objetterà forse che, siccome il bisogno di costruire una sistemazione teoretica dell'universale è stato variamente sodisfatto dai pensatori, così occorrerebbe omai una parola completamente originale e diremta dal passato? Ma tra le molte conseguenze che si ricavano dalla storia della filosofia io credo che sia irrefragabile questa: che il grande principio del pensiero come rivelazione della razionalità del reale da quando fu guadagnato la prima volta dalla cognizione speculativa non si perdette più. Anzi, se è vero che i sistemi filosofici non periscono mai tutti, ciò che li fa resistere all' azione del tempo, ciò che li concatena reciprocamente, ciò che li eleva e in pari tempo comunica ad essi la realtà, la vita e la bellezza suprema è la perennità e l' universalità di cotesto principio che fa sbocciare la diversità dalla somiglianza, la somiglianza nella diversità e si presenta come il vero genio implicito della speculazione. Ad ogni modo è probabile che la cosa valga la pena di essere un po' discussa: se non altro per vedere se e come il vecchio principio riesca ad accordarsi con le nuove correnti del pensiero, se non a superarle. La situazione poi e la funzione specifica d' un tale indirizzo può dedursi dalle considerazioni seguenti.

La filosofia è sistema e critica ; come sistema è sintesi ed armonia, come critica è analisi e lotta. Questa doppia esigenza di armonia e di lotta è essenziale al concetto e alla vita della filosofia.

Ciò risulta chiaramente dalla storia, la quale insegna che la filosofia risponde all' universalità di questo duplice compito recando alla

Digitized by Google

coscienza dell' umanità, da un lato l' interpretazione sintetica, teoretica ed etica dell' universo, dall' altro l' inesausto conflitto critico di quegli elementi vitali senza cui non sarebbe possibile il progresso spirituale degli uomini. Questi due compiti sono dai più considerati come successivi e applicati ai varj filosofi come segni di opposte e incompatibili mentalità. Ma in realtà ogni momento filosofico è l' indistinzione assoluta delle due esigenze, ed una filosofia che fosse unicamente forma vale a dire sintesi, sistema e conquista, o unicamente critica vale a dire analisi, lotta e ricerca non è pensabile. Noi dobbiamo quindi limitarci a distinguere in astratto nell' attività del pensiero filosofico due funzioni: la funzione razionale del sistema e la funzione critica della lotta e connesse in guisa tale che l'una sia incessantemente promossa dall' altra nell' unità individuale e concreta dello spirito. In questa sintesi e insieme in questa lotta critica delle conoscenze e dei valori consiste la ricchezza dell' idea filosofica che nessun eclusivista può negare senza negare la filosofia. La mèta della creazione filosofica è di superare la lotta con una sintesi, e la sintesi con una lotta. Ma intanto, dove la sintesi appare come conquista e mantiene il suo sistema come definitivo di fronte ad ogni lotta (sopratutto interiore), dove la lotta non è provocata da una sintesi anteriore e per una sintesi ulteriore, non è creazione filosofica. Quell' objezione alla filosofia, per conseguenza, che pretende di infirmarne il valore adducendo la variabilità dei sistemi, è vana non tanto perchè il fatto della varietà e delle variabilità, sempre crescente in ragione della complessità di costituzione, è proprio di tutte le formazioni spirituali superiori come la scienza, l' arte, la morale e la religione (1), quanto perchè dimostra la completa ignoranza dell' indole della filosofia che è sintesi di lotta e lotta di sintesi nella persistenza indefinita del sistema e nella mobilità parimenti indefinita della ricerca ideale. Dalla considerazione della sintesi delle conoscenze e dei valori, che è a bastanza nota ai cultori della filosofia, passiamo ora alla considerazione della lotta e vediamo propriamente a che cosa si riduca questo ufficio.

Le lotte estreme si pronunziano nell' ordine delle conoscenze e dei valori, che rappresentano i due campi opposti della filosofia, ma la lotta centrale consiste nella determinazione del rapporto tra la ragion teoretica e la così detta ragion pratica che, a quanto pare, non procedono mai di pari passo, anzi si sostituiscono alternativamente nel

(1) Martinetti, *Intr. a. metafis.*, 22.

Digitized by Google

dominio sintetico della coscienza, quantunque sia sempre stabilito un circolo di azioni e reazioni tra la ragion teoretica e la così detta ragion pratica per cui a volta a volta ciascuna è determinata e determinante.

Nella filosofia contemporanea, per esempio, la tendenza oggi prevalente sembra favorevole alla soluzione che afferma la superiorità della seconda sopra la prima. Io non traccerò il quadro delle grandiose ed opposte correnti che ora si dividono il campo della filosofia. Egregi ricercatori, trattando delle condizioni presenti degli studj filosofici, hanno tentato di superare le discordi interpretazioni consacrandosi, con incrollata fiducia, alla ricerca d' un solido fondamento comune di conciliazione. Tesi cara a coloro che sentirono in ogni tempo il bisogno esclusivo di costringere la conoscenza e l' azione in una sintesi definitiva rispondente all' armonia o per lo meno alla moderazione del loro animo. Io però non posso rassegnarmi a pensare che l' aspro dissidio fra i due principj, innegabilmente riapparente in tutti i grandi cicli della storia, si possa quetare con un principio qualunque capace di bandire per sempre la lotta dal seno della filosofia. Converrebbe in tal caso ammettere la possibilità d' un arresto supremo nella critica anzi nella storia dell' idea, là dove io credo che basti la meditazione sul teatro della storia per giustificare in ogni filosofo la noja d' ogni sintesi insuperabile.

Nè con ciò intendo di sostenere che non valga nè anche la pena di attendere alla giustificazione d' una teoria che appaghi il non mai spento bisogno della sintesi. Se una conseguenza invece dobbiamo trarre dalle considerazioni precedenti, nonchè dalla storia della filosofia, questa non è la convinzione dell' inutilità della funzione sintetica, ma il riconoscimento che la filosofia non può sopprimere il sistema dalla filosofia, perchè pensiero filosofico senza sistema non è pensiero. Questa illusione deve essere lasciata all' uomo volgare. Ma in pari tempo dobbiamo riconoscere che la filosofia non può sopprimere la lotta dalla filosofia, perchè pensiero filosofico senza lotta non è pensiero.

I sistemi filosofici si succedono a punto l' uno all' altro con questa duplice legge che il novello includa, non escluda, l' antico, trasformi, non elimini, la lotta immanente alla natura dello spirito. Onde risulta che una crisi filosofica finisce ed un' altra incomincia; ma la vittoria non snatura nè abbassa alcun valore. Rimane inoltre sempre uno e identico il rapporto tragico fra la ragion teoretica e la così detta ragion pratica; e lo spirito dell' umanità non può mai appagarsi nel quietismo di una soluzione.

Digitized by Google

Trovo bensì che molti uomini su questo punto si tengono paghi di un sistema definitivo. Ma cotesto appagamento è contrario al vero spirito filosofico che è perenne aspirazione a sempre più vasta e più profonda unità e tuttavia non cessa d'essere lotta. Cade perciò ogni ragione di considerare la sintesi filosofica come conciliazione statica delle opposte correnti che si dividono il campo della filosofia. Ogni sintesi filosofica, per questo problema, è dinamica e bilaterale, perchè è limite ricorrente di due dissidj. Anche quando diciamo che sintesi filosofica è appagamento, in quanto è accompagnata da un vero senso di liberazione e quasi di trionfo proporzionato alla natura ed all'importanza della posseduta verità, occorre tener presente che questo godimento non è sottratto al dramatico contrasto del dolore che accompagna purtroppo la meditazione e la rivelazione dell'infinito. Le condizioni di equilibrio critico, di schietto piacere e di armonia, che sembrano costituire la consolazione purificatrice dell'amore della verità, sono egualmente altrettante ragioni di dolore che ingrandiscono coll'aumento della conoscenza. Quando perciò il filosofo supera una difficoltà e la sua mente si illumina alla parziale luce del vero, egli prova un arcano sentimento che è la fusione dell'ebrezza e della noja, amaro privilegio della vocazione sublime della filosofia.

Così nessuno dei tentativi filosofici con cui si cerca di eliminare l'aspro conflitto tra la ragion teoretica e la ragion pratica, può pretendere di conseguire il suo scopo sia che subordini la conoscenza all'azione, sia che subordini questa a quella; e la coscienza della duplice necessità della sintesi e della lotta deve sempre ravvivare i propositi del vigilante pensatore.

Questo punto di vista ci conduce al significato dell'opera presente, che esce ora assai diversa dal concetto primitivo con cui io l'aveva intrapresa. Era infatti da prima mio proposito di esporre una serie di ricerche teoretiche destinate a completare la giustificazione critica della precedente memoria *Dell'essere e del conoscere* (1), senza chiudersi nella ferrea necessità d'un sistema. Ma, come suol accadere, il pensiero andò plasmandosi nella meditazione, e m'accorsi ad un certo punto d'aver composto sotto la pressione della storia più un abbozzo di sistema che una serie di saggi critici, e tuttavia non credetti di dover rinunciare per questo all'esercizio della più sconfinata libertà.

(1) *Dell'essere e del conoscere*, Memorie della R. Accad. delle scienze di Torino, tom. LXI, 1911.

Digitized by Google

È meditando su questo risultato che, primieramente intravidi nella filosofia l'indistinzione assoluta di sistema e critica, di sintesi e lotta; poi cercai di chiarire questo principio seguendo il corso dell'idea panlogistica dall'età antica alla moderna; infine, secondo la tenuità delle mie forze, cominciai a tracciare i primi lineamenti del pensiero autologico puro studiandomi di ritrarre quel sistema teoretico che io scorgo vivente nella storia. Questa stessa esperienza, dirò così, fu la guida ch'io seguitai nel comporre l'opera presente la quale si divide in tre parti, precedute da una breve *Introduzione,* destinata a chiarire il passaggio dalla dottrina propedeutica dell'essere e del conoscere alla dottrina del pensiero puro e ad illustrare alcuni termini fondamentali che saranno usati ampiamente nel seguito.

La parte prima **(Criterj del pensiero puro)** tratta del *Criterio del primo pensare* (CAP. I), del *Criterio del processo* (CAP. II) e del *Criterio dell' ultimo pensare* (CAP. III).

La parte seconda **(Idea e storia del panlogismo)** riflette l'essere categorico del primo pensare nell'*Idea del panlogismo* (CAP. I), la essenza storica del processo nella *Storia del panlogismo* (CAP. II, III, IV), il concetto categorico dell'ultimo pensare nell'*Unità di sviluppo del panlogismo* (CAP. V).

La parte terza **(Teoria del pensiero puro)**, con rapida sintesi, unifica i risultati critici e storici del primo pensare e dell'ultimo pensare cioè di tutto il processo, trattando *Del principio autologico universale* (CAP. I), *Dell' universalità e della necessità delle leggi* (CAP. II), *Della vita dello spirito* (CAP. III), in ordine ai massimi problemi della filosofia.

La *Conclusione* riassume i risultati teorici nella formola del pensiero puro, che si eleva alla spiritualità autologica del reale.

Gli schiarimenti precedenti sulla funzione sistematica e critica della filosofia mi porgono l'occasione di definire meglio l'indole di questo saggio teoretico sul pensiero puro che qui è concepito più come pensiero del pensiero in genere che come pensiero puro nel senso stretto della logica metafisica hegeliana. Secondo Hegel il pensiero del pensiero in genere vuol dire: pensiero puro cioè Logica, pensiero pensato cioè Natura, e pensiero che si pensa o pensiero del pensiero in senso proprio cioè Spirito. Volendo precisare il senso del termine che è caratteristico nell'opera presente si può dire che il pensiero puro è il pensiero nella produzione logica di sè medesimo, cioè nella sua vera e propria autologia. In altri termini: il pensiero puro è il pensiero che comprende logicamente sè medesimo, come intima es-

Digitized by Google

senza, unità e processo sistematico del conoscibile. La sua purezza consiste nell' essere e nel sapersi puramente pensiero del pensiero, anche quando si ponga come pensiero della realtà. Così il pensiero puro, risolvendosi nel pensiero filosofico, è per eccellenza autologia. Giacchè questo saggio teoretico si può considerare come una giustificazione speculativa di ciò che è puro in ordine al pensiero, stimo superfluo aggiungere qui altri schiarimenti.

Nella PARTE PRIMA, ponendo i criterj del primo, del processo e dell' ultimo, io non risolvo in modo concreto i tre problemi corrispondenti, non dico ciò che sono i tre concetti nel sistema, dico ciò che devono essere; critico non invero. Il primo pensare in generale sarebbe un falso pensare se non fosse pensato nel suo essere logico come prima conclusione o prima prova; l' essere, il puro essere in particolare (logico-metafisico), sarebbe un falso primo se non fosse concepito analogamente. L' essenza storica del processo dev' essere intesa poi come sintesi logica attiva progrediente verso una sempre più vasta e comprensiva unità. L'ultimo pensare infine deve risolversi nel concetto della seriazione filosofica che è l' elaborazione e insieme la conclusione sintetica dell' induzione empirica e della deduzione scientifica. La chiarezza di questo ultimo pensare riconosce alla filosofia un metodo logico *sui generis*, e posa la pietra angolare dell'autologia, trasnaturando la dialettica non vitale del panlogismo. Il tratto tipico della prima parte è il concetto della logica seriale come sviluppo e forma attiva d' unità sintetica dell' universale realtà; la affermazione insomma della forma logica come principio formale e formativo, oggetto comune della Gnoseologia e della Metafisica. Per esprimere in modo più sbrigativo le intime attinenze dottrinali e storiche di queste due discipline, volte a fondersi in una dottrina unica superiore, fu introdotto il termine « Gnoseontologia » per cui invoco l' indulgenza della critica.

Nella PARTE SECONDA, data l' evidente parentela della teoretica del pensiero puro colla teoretica del panlogismo, ho cercato di ricostruire succintamente tutta la storia dell' idea panlogistica dall' antichità sino ad Hegel. Non ho voluto però comporre una storia della filosofia dal punto di vista del panlogismo. Solo mi parve utile depurare storicamente questo principio che si collega in modo profondo col pensiero del pensiero e che, senza posa ripresentandosi nella storia, rinnova la duplice ed una esigenza del sistema (razionale) e della lotta (critica) indispensabile alla vita del pensiero.

Digitized by Google

La conclusione della recensione storica riconosce la necessità di una trasformazione e rettificazione ideale della tesi del panlogismo che, come si presenta nella storia, sarebbe incapace di esprimere il contenuto e l'indirizzo delle nuove ricerche. Ma trasformare e rettificare, non significa abbandonare. Malgrado i vecchi errori e gli equivoci insistenti degli oppositori io non abbandono il nucleo centrale del panlogismo; ed a coloro i quali sorrideranno di questa idea e continueranno a identificare semplicemente « le determinazioni reali (natura e spirito) con le determinazioni logiche (universali) del reale », scambieranno la logica analitica astratta (di cui qui non si fa studio) colla logica teoretica, deploreranno il fatale predominio dell'intellettualismo, etc. etc., per tutta risposta additerò lo spettacolo della storia della filosofia ove i principali sistemi speculativi si connettono in modo così intimo al principio ed alla fortuna del panlogismo che lo sviluppo dell'idea del panlogismo è quasi lo sviluppo dell'idea stessa della filosofia. Certo, come in tutti i grandi sistemi filosofici, nel sistema panlogistico v'è una parte caduca ed una permanente, ma bisogna riconoscere che questa ultima parte è verità perenne d'ogni speculazione. Si potrà agitare la questione di fatto se l'interpretazione autologica del pensiero puro che qui si sostiene apporti o no qualche novità o vantaggio all'idea storica del panlogismo, ma non si potrà mai superare il panlogismo senza una discussione critico-storica dei suoi fondamenti, del suo sviluppo e dei suoi risultati.

Nella PARTE TERZA, infine, con maggiore ardimento, si tenta di fissare le condizioni sistematiche generali a cui deve sodisfare una più plausibile soluzione del problema. Il tratto tipico della teoria del pensiero puro è il concetto dell'autologia, come forma sostanziale logica *causa sui*. Questo principio è pensato come conseguente del sillogismo storico del panlogismo. Così continuo, come posso, a sdebitarmi dell'impegno assunto coi miei lettori in un'opera precedente di carattere affatto analitico (1), il cui significato propedeutico potrà chiarirsi anche meglio dal punto di vista teoretico del pensiero puro. Il principio autologico poi non è più la narrazione ma la risoluzione diretta del primo, del processo e dell'ultimo pensare nell'unità subobjettiva e autoproduttiva della serie universale. L'unità dello spirito come sviluppo autologico seriale, non è saggio di critica ma conato

(1) *Sillogismo e proporzione*. Torino, Bocca, 1910.

Digitized by Google

di inveramento. Lo spazio troppo ristretto d'una prefazione, non mi consente di entrare nei particolari.

Non per convalidare la mia tesi, ma per notarne il contegno e l'intento di fronte alla lotta centrale della filosofia contemporanea, chiarirò queste avvertenze con un cenno sulla questione dei rapporti fra l'autologismo del pensiero puro e l'eticismo. La teoretica del pensiero puro combatte francamente la tendenza oggi preponderante dell'eticismo che afferma la superiorità della così detta ragione pratica sulla teoretica; essere arbitrario l'edificio del sapere scientifico; sfigurata dalla scienza la realtà; la realtà ricca e concreta posta al di là della logica; inaridita l'odierna vena speculativa; preminente l'intuizione, il volere umano, la libertà; sufficiente il principio del dovere al sostegno d'ogni nostra conoscenza; la stessa intelligenza un prodotto della nostra attività morale; l'etica insomma base precipua ad una teoria generale dell'universo. Molti spiriti contemporanei sono ancora nelle condizioni erronee di Fichte quando accoglieva con troppa gioia quelle dottrine che dovevano, a parer suo, liberarlo dall'influenza di Spinoza. Io credo che sia necessario reagire alla tendenza preponderante dell'eticismo; senza sostenere per questo la tesi, altrettanto erronea, del primato della ragione teoretica. Coteste sentenze di primato d'una funzione dello spirito sopra le altre fraintendono l'unità sintetica dello spirito, snaturano le attività della filosofia e non riescono mai a sedare il conflitto fra le varie esigenze. Anche l'idea di cercare e possedere un sistema filosofico di conciliazione perenne non resiste alla prova dei fatti. Ma dunque, si dirà: qual'è l'uscita? Io crederei doveroso, prima di tutto, non cedere al desiderio di conciliare l'inconciliabile. In secondo luogo, mi pare che sarebbe necessario indagare se sia vero che il ritorno a Fichte si debba a ragioni esclusivamente filosofiche. Il che sembra, per lo meno, assai discutibile. Fichte era un carattere trascinato da fini essenzialmente pratici, non guidato dal puro interesse del sapere, tutto vòlto alla realizzazione delle sue idee, patetico, religioso, riformatore. Se il suo concetto ora ritorna alla luce e s'accorda coll'odierno eticismo, esso ritorna perchè la coscienza filosofica contemporanea, stanca della tirannia del razionalismo, dell'intellettualismo, del positivismo e del naturalismo, si lusinga di trovare nell'eticismo idealistico la sua liberazione. Fate pure che trionfi questo primato. Il più clamoroso trionfo dell'eticismo non cancellerà mai i diritti del pensiero puro. Un'altra singolarità è da notare nell'eticismo. Ed è che i suoi fautori cominciano la loro analisi

Digitized by Google

stabilendo l'ipotesi d'una ragion pratica pura, il cui valore s'impone per la sua stessa razionalità. Non occorre una lunga discussione per provare quanto sia infondata e contradittoria questa ipotesi che, in ultima analisi, pare assai più vicina al principio della conoscenza che a quello dei valori e dell'azione. Si direbbe che in ogni tentativo filosofico di eticismo, v'è una specie di razionalismo virtuale e latente destinato a viziare *ab origine* la tesi stessa del primato dell'eticismo. D'altronde non si vede ciò che la verità filosofica guadagnerebbe se i sostenitori della ragion teoretica pura s'inducessero ad obedire. Meglio è dunque abbandonare ogni pretesa di primato, come ogni chimerico tentativo di conciliazione. Ciò che noi, nel desiderio di una conciliazione, saremmo tentati di domandare a ciascuna tendenza, è precisamente ciò che ciascuna di esse ci rifiuta. E la stessa esigenza del sistema e della lotta è essenziale come vedemmo allo spirito della filosofia. Queste sono in genere le ragioni che ci fanno sostenere, senza transigere contro le esaggerate pretese dell'eticismo, i diritti della tendenza conoscitiva, mantenendo fede al principio dell'unità sintetica dello spirito.

Ma è vano arrestarci in piccole polemiche contro i sistemi sporadici che ora si disputano il campo della filosofia; e ben altro è lo scopo principale del presente lavoro, il quale vorrebbe contribuire direttamente all'ufficio proprio della speculazione, stabilendo la ragione dell'unità storica dei sistemi e mostrando che i nuovi indirizzi del pensiero autologico puro non possono straniarsi dalla storia. Perchè, se i sistemi filosofici si avvicendassero nei tempi solo per annullarsi successivamente, la cognizione della storia non appagherebbe che una sterile curiosità; non determinerebbe il progresso delle idee. Ma l'utilità principalissima della cognizione storica nella formazione delle idee invece deriva da ciò che, se la storicità del pensiero non si riconosce come la sua propria attualità e se il presente atto di pensiero non si realizza in funzione del passato, che cosa si ottiene? una descrizione empirica, una serie di episodj, una cronaca; non un pensiero che sia realmente pensiero. È quindi manifesto come, dicendo noi la storia della filosofia convertirsi da vero nella sua attualità, non sia questa da intendersi nel senso che i nuovi sistemi filosofici annullino i precedenti. Presa nell'ampio giro del suo significato la filosofia è tale che il suo passato è sempre immanente nel suo presente, e il suo presente diventa sempre più intenso, perchè ad ogni presente succede un altro presente, e il nuovo atto di pensiero non espelle anzi accoglie e razionalizza il passato.

Digitized by Google

La razionalità concreta della storia è perciò il segreto della vita filosofica. Questo è il criterio del pensiero puro per eccellenza che spiega, e ricrea sè stesso per sè stesso e non ha bisogno di alcun altro fatto per verificarsi nella sua piena e pura libertà. Invero, giudicare l'esperienza dal punto di vista scientifico, le scienze dal punto di vista filosofico, la filosofia dal punto di vista storico e la storia della filosofia dal punto di vista critico e sistematico dell'autologia è una vera liberazione e una purificazione per il pensiero. E questa fu la mèta costantemente prefissa nel corso delle presenti meditazioni. La filosofia teoretica contemporanea ha a punto bisogno di verificare nella storia della filosofia quel principio di critica e di sistema che, realizzando autologicamente la storia del pensiero nel pensiero della storia, determini una nuova ascensione del pensiero speculativo verso una più profonda rivelazione di sè e quindi della natura. Possano le mie modeste ricerche rendere ai pensatori tanto più chiara e tanto più feconda quella sintesi del pensiero puro che nelle opere teoretiche dei nostri giorni pur s'incomincia a intravedere.

Digitized by Google

INTRODUZIONE

1. — Nella precedente Memoria « *Dell' essere e del conoscere* » (1) che fa seguito alla Nota « *Sull' origine delle idee in ordine al problema dell' universale* » (2) fu già risposto alla domanda seguente: sopra quali caratteri si fondano le distinzioni precritiche (empiriche) dell' essere e del conoscere? Il risultato di tale ricerca fu l' accurata determinazione analitica delle proprietà caratteristiche dei fatti, dei generi e del tutto, quanto all' essere; dell' esperienza, della scienza esatta e della filosofia, quanto al conoscere. Posizione elementare la quale, data la ipotesi della ingenua distinzione dell' universale realtà, non poteva entrare a discutere in modo diretto se l' essere e il conoscere abbiano o no natura diversa, nè se il processo conoscitivo o soggettivo sia o no un' imagine speculare dell' essere reale oggettivo, nè se sia sostenibile o no la posizione assoluta d' un essere oggettivo altro dall' essere soggettivo e così via. Notammo altrove quanto sia incongruente la sentenza di coloro i quali vorrebbero pretendere da una determinazione analitica e preliminare, quindi astratta, la soluzione di quei problemi che si impongono solo all' elaborazione sistematica (sintetica) dell' essere e del conoscere voluta dal pensiero puro; ora dobbiamo osservare che il pensiero puro fornirà finalmente l' oggetto precipuo delle presenti meditazioni

(1) *Dell' essere e del conoscere,* op. cit.

(2) *Sull' origine delle idee in ordine al problema dell' universale.* Rendiconti R. Accad. Lincei, vol. XVIII, 1909.

Digitized by Google

in conformità di quel disegno generale che fu già rapidissimamente tracciato nella prolusione circa « *Il valore teoretico della logica* » (1).

I profani alla speculazione filosofica ignorano naturalmente il pensiero puro e considerano le riassunzioni sintetiche come una pura fantasticità. Noi lasciamo da parte anche questi apprezzamenti come gratuite opinioni individuali. Ben alieni dal disconoscere l' importanza d' una critica gnoseologica o metafisica sul fondamento delle distinzioni precritiche ed astratte dell' essere e del conoscere, vogliamo anzi confermarla ed aggiungere che l' astrarre il conoscere dall' essere è un tentativo analitico che in ultima analisi si aggira in un circolo vizioso. La filosofia perirebbe il dì che disertasse la teoretica della concreta unità. Questa idea la quale dissipa i malintesi della critica era però chiara fin dai primordj della nostra speculazione. Il prudente lettore avrà invero notato nella precedente Memoria, sopratutto nelle conclusioni dei varj capitoli, molte frasi rivolte a preparare una superiore forma di *coscienza* filosofica, in cui essere per la realtà significhi essere per la coscienza, ed essere per la coscienza significhi essere per la realtà, in cui infine il mondo appaja un sistema razionale di enti subobjettivi nella realtà pura e sostanzialmente unica del pensiero. Questo punto di vista sintetico, insostenibile senza una base critica e gnoseologica, non è tuttavia in contradizione colle esigenze della distinzione analitica.

La ragione sta nel carattere trascendentale della coscienza la quale, come vedremo, mentre è sempre sintesi attiva di molteplicità (oggetto) che aspira all' unità (soggetto), pure ha varj gradi traverso cui va diventando sempre più comprensiva e perfetta; e la distinzione riferita è propria dei gradi più elementari.

Ma bisogna ormai procedere, superando la fase prima analitica e astrattiva, poi comparativa e ingenuamente sintetica dell' essere e del conoscere. Ed è per questo che ora si passa alla dottrina del pensiero puro. Fra tanto precisiamo gl' intenti ed i metodi dell' indagine.

---

(1) *Il valore teoretico della logica.* Prolusione, Torino 1910.

Digitized by Google

Tutto il sapere, trattato nella precedente Memoria « *Dell' essere e del conoscere* », benchè notevolmente si distacchi dal sapere immediato dell' esperienza, nei suoi presupposti è ancora qualcosa di intuitivo e di rappresentativo molto vicino all' empirico e specificamente non appartiene che alla ingenua riflessione. Invero da prima si accetta la posizione astratta dei dati dell' essere e del conoscere cioè delle variabili indipendenti. Sopra questi presupposti, lavorando colla progredita riflessione, si sale dalla posizione empirica all' opposizione critica degli stessi dati. Alla preoccupazione pura e semplice dei fatti accettati indifferentemente sottentra la preoccupazione complessa delle differenze e soprattutto della loro giustificazione analitica, quindi la ricerca, quindi la prova dell' unità astrattamente universale e necessaria nella molteplicità, vale a dire delle variabili dipendenti determinate dalla scienza cioè dalle scienze particolari. Da ultimo si intuisce teoreticamente l' infinita verità di un conoscere superiore atto a considerare i dati dell' esperienza e della scienza, come le due condizioni necessarie e subordinate della sua seriale possibilità; ma questa intuizione teoretica non è ancora il vero sapere e per quanto la sua aspirazione sia essenzialmente filosofica come quella che arde del vero amore di conoscere l' intima essenza del reale, tuttavia un più alto grado filosofico l' attende dove il pensiero puro raggiunge, come dicemmo, l' autocoscienza nell' infinita razionalità dell' universo.

Io non mi propongo qui di definire i due primi momenti astratti di questo processo fenomenologico della coscienza, giacchè per determinare le forme della conoscenza empirica (sensibile e intellettiva) e successivamente quelle della conoscenza scientifica (sperimentale e matematica) dalle quali è impossibile disgiungere, filosoficamente parlando, il corrispondente ordine del contenuto, ho già compiuto un ordine di ricerche speciali il cui risultato analitico mi serve ora come punto di partenza. Fissiamo dunque bene lo stato della presente ricerca.

La determinazione analitica dei varj momenti astratti dell' essere dice: questo è il gruppo dei dati particolari e contingenti, questo è il gruppo dei rapporti necessarj e universali, questo è il tutto della realtà. La determinazione analitica dei varj mo-

Digitized by Google

menti astratti del conoscere dice: questa è l'esperienza, questa è la scienza (esatta), questa è infine la filosofia. - Questo terzo ed ultimo momento si sdoppia e da un lato concepisce le varie forme del conoscere dando così origine alla Gnoseologia, dall'altro concepisce le varie forme dell'essere dando così origine alla Ontologia. Speculando le dottrine e la storia della Gnoseologia e dell' Ontologia si percorre tutto il campo della Filosofia.

Ora si tratta di capire che ciò che noi a tutta prima saremmo tentati di fare per continuare il progresso della conoscenza filosofica è precisamente ciò che lo ritarderebbe, vale a dire lo studio distinto della Gnoseologia e della Ontologia. Ciò che al contrario s'impone come problema originale e fecondo è lo studio dei rapporti fra la Gnoseologia e l'Ontologia che restano come avviluppati nell'unità assoluta del pensiero puro. Si tratta insomma di evitare un equivoco nella trattazione. In verità si potrebbe argomentare così. È ovvio che questi rapporti non si possano stabilire senza procedere ad una duplice indagine, condotta con un unico criterio direttivo, vale a dire senza una filosofia del soggetto e una filosofia dell'oggetto che ci provino dai due lati opposti il fondamento razionale di tali rapporti. La prima si risolverà, magari, in una Logica della Gnoseologia, la seconda in una Logica dell'Ontologia, ma solo dai risultati di questa duplice indagine potrà e dovrà essere dedotto il concetto teoretico dell'universale. Ed io non voglio negare l'utilità di questo metodo; solo ritengo che questa duplice trattazione non sarebbe conforme alla suprema esigenza del pensiero puro. Del resto questa divisione prefilosofica dell'insieme dei dati gnoseologici ed ontologici, di cui consta la conoscenza generica e che a tutta prima giustifica i due punti di vista differenti della critica dell'essere e del conoscere, è già stata consumata nel momento anteriore e già fin d'allora il pensiero ha gagliardamente insistito sulla necessità d'una teoretica non astratta ma assolutamente subobjettiva cioè concreta dell'universale. Pertanto qualunque sia il risultato che potrà ricavarsi dalle presenti meditazioni, esso sarebbe sempre fallace se uscisse fuori del concetto che comprende in modo concreto i due ordini astratti dell'essere e del conoscere e presumesse determinare la sudetta

Digitized by Google

questione dei rapporti, da un lato compiendo l'esame formale dei procedimenti del pensiero stesso che si considera senza critica, dall'altro in modo analogo esaminando e giudicando il sistema della realtà.

Il pensiero del pensiero non supererebbe il sapere astratto se fosse ancora incapace di giustificare una concezione unica e coerente di tutte le cose. Torna dunque inutile tutta la pompa delle divisioni gnoseologiche e ontologiche a cui ricorrono i separatisti per dimostrare che essi possiedono una grande chiarezza nella visione speciale dei massimi problemi della soggettività e dell'oggettività, giacchè il concetto stesso della soggettività assolutamente diremta dall'oggettività è, dal punto di vista filosofico, non solo inattuabile, ma assurdo. Non è senza ragione dunque che il pensiero filosofico si propone il problema dei rapporti tra la Gnoseologia e l'Ontologia. Lo stesso pensiero riflessivo propedeutico, come accennammo, prima lo sfiora quando s'arresta di fronte al dato immediatamente concreto della coscienza che è indifferentemente coscienza dell'altro e coscienza di sè e accoglie la duale unità della coscienza come un'incontestabile ricchezza. È noto che sopra questa base subobjettiva immediata eleva il suo edificio l'immanentismo della conoscenza sensibile. E già fin d'ora è facile capire che questo sistema non può arricchirsi di tutto il valore speculativo perchè, se è vero che il rapporto immanente dell'oggetto col soggetto è posto nella meravigliosa e indifferenziata biunità della coscienza, non è men vero che questa prima forma di conoscenza non ci dà nè la conoscenza di sè come la conoscenza dell'altro, nè la conoscenza dell'altro come la conoscenza di sè, delle quali tuttavia è impossibile negare la speculativa e superiore verità. Tal'è insomma il difetto dell'immanentismo empirico che il pensiero filosofico conviene indiscutibilmente che se ne spicchi quando non voglia rinunciare agli ulteriori progressi della conoscenza. Fermarsi all'immanentismo empirico sarebbe un suicidio speculativo. Poscia coscientemente lo affronta per quella parte che lo concerne, quando trasceso il primo momento astratto, perviene al secondo e in questo distintamente percepisce la conoscenza dell'altro (essere oggettivo) e la conoscenza di sè

Digitized by Google

(conoscere soggettivo), determina in modo esatto i rapporti universali e necessarj tanto della natura quanto del pensiero e infine enuncia la sua maggiore conquista analitica, provando la medesimezza scientifica della duplice necessità.

2. — Questo risultato è di grandissimo rilievo perchè giustifica da un nuovo punto di vista il principio dell'immanenza, conciliando i due opposti ed astratti lati della specie più rigorosa della conoscenza. Lo spirito in questo momento ha già fatto un gran passo verso la conoscenza dell'intima essenza del reale, perchè ha trovato che, tanto le due specie della conoscenza scientifica (fisica e razionale) quanto le due specie corrispondenti (oggettività e soggettività) dell'essere si convertono in una, così per il metodo di invenzione e di prova che è sempre la deduzione, come per il fondamento di cotesta realtà e di cotesta specie di conoscenza che è sempre la necessità e l'universalità dei rapporti. La conoscenza della necessità e dell'universalità del soggetto è già la conoscenza, in certi casi, della necessità e dell'universalità dell'oggetto. Quindi lo spirito nella conoscenza scientifica dell'altro è già meno lontano dalla conoscenza scientifica di sè. In qualche modo già si può dire che la conoscenza scientifica dell'altro (realtà) è già la conoscenza scientifica del me (pensiero). Questi due ordini di precedenti nettamente stabiliti da una filosofia teoretica che non voglia trascurare nessun risultato analitico prima di accingersi alla sua sintesi, senza voler rinunciare per questo alla sua indipendenza, incalzano insomma il problema filosofico dei rapporti tra la Gnoseologia e l'Ontologia. Ed è bene questo il problema teoretico che ci proponiamo di trattare qui. Il problema consiste nello indagare quanto di vero si rinchiuda nella ipotesi che riduce la conoscenza della conoscenza alla conoscenza della realtà e viceversa. Eccoci al punto caratteristico del pensiero del pensiero da cui vogliamo prendere le mosse per esaurire l'indagine del pensiero puro.

3. — Il compito speciale che ora spetta a questi prolegomeni è di precisare il significato di alcuni termini che potrebbero generare equivoco nei lettori se non fossero illustrati in modo sodisfacente anche prima di averne svolta la teoria. Quel che sopratutto

Digitized by Google

importa è la chiarezza dei concetti di « forma logica » e di « logica formale » che ricorreranno largamente nel seguito, allo scopo di ben stabilire che la logica formale analitica della scienza esatta non è tutta la logica formale, perchè fuori e sopra di essa c'è la logica formale sintetica della filosofia, e che la forma teoretica di cui intendiamo parlare qui è forma logica irreducibile alla solita forma della logica formale analitica. È sperabile che l'esame pregiudiziale di questi termini che furono in ogni tempo oggetto di discordi opinioni gioverà a mostrare anche più chiaramente qual sia l'intento di questo lavoro. Senza entrare in particolarità intempestive ed inutili al nostro tema, veniamo subito alla questione logica che verte intorno alla possibilità di distinguere la forma dal contenuto del pensiero. In ordine a questo problema noi ci troviamo di fronte a tre indirizzi distinti: l'ontologismo e il formalismo agli estremi e quello che si potrebbe dire il formismo della logica formale equilibrata, nel giusto mezzo.

Il formismo in modo particolare dice: « l'ontologismo logico e il formalismo logico sono due eccessi deplorevoli. Quello importa l'abolizione radicale di tutte le forme, questo la negazione d'ogni contatto con la realtà. La logica bene intesa deve dunque tenersi egualmente lontana dagli indirizzi esclusivi dell'ontologismo e del formalismo. Tale deve essere la posizione e il proposito della logica formale, cioè nè formalistica nè metafisica. L'errore è nel trascendere il giusto mezzo. La verità è nel centro ». A nessuno sfuggirà la somma importanza teorica di questa proposta. Quando poi fosse anche praticabile alla luce di sicuri criterj, ogni contesa fra le interpretazioni logiche esclusive perderebbe ogni serio fondamento. Fra tanto poniamo mente alle considerazioni seguenti. Il formismo è obligato a difendersi da due parti: cioè contro l'ontologismo e contro il formalismo. E la sua tattica è la seguente.

Quando il formismo vuole giustificare il suo punto di vista contro le pretese dell'ontologismo esclusivo (contrario alla logica formale del giusto mezzo) dimostra giustamente, col Masci, che la possibilità di studiare le forme del pensare separatamente dal contenuto si fonda, com'è ben noto, su due ragioni. La prima è

Digitized by Google

che la forma può rimanere la stessa e la materia variare, e viceversa la forma può variare e la materia restare identica. La seconda è che la verità formale e la verità materiale possono trovarsi disgiunte. E, malgrado tutte le più ampie riserve sull'interpretazione filosofica di queste due ragioni, la dimostrazione regge, quindi il formismo conchiude che è possibile reagire ad ogni tentativo di confusione della Logica colla Psicologia, o colla Metafisica concependo la Logica nella sua purezza e trattandola rigorosamente come scienza formale.

Quando il formismo invece vuole opporsi all'indirizzo del formalismo esclusivo, appigliandosi alle ampie riserve accennate, dichiara, com'è del pari ben noto, che la separazione della forma dalla materia è strettamente limitata a considerare uno dei termini come indipendente dalla qualità particolare e dalla particolare determinazione dell'altro, perchè materia e forma sono in generale concetti relativi, dei quali nessuno può stare senza dell'altro: nè una materia informe, nè una forma vuota sono pensabili e possibili. Inoltre dichiara che non vi sono due verità separabili; la verità è una sola, ma può considerarsi sotto due aspetti, integrantisi a vicenda, perchè la verità nella sua compiutezza è insieme verità di fatto e di ragione. Quindi il formismo conchiude che resta possibile contestare la legittimità del formalismo che intende la logica come una pura tecnica per sè stante, senza contatto colla realtà.

Ciò posto, primieramente chiediamoci: stando le ragioni del formismo che valore avrebbe ancora il contrasto dell'ontologismo logico e del formismo? A me pare evidente che non potrebbe più averne nessuno. Perchè, da un lato non risulta che i sostenitori dell'ontologismo logico vogliano fare della logica formale come scienza astratta particolare, e dall'altro consta ben chiaro il proposito dei fautori della logica formale come scienza astratta di non fare della metafisica. E se anche lo volessero, il loro tentativo presenterebbe due capitali inconvenienti: primo, che la metafisica non sarebbe più metafisica, secondo, che la logica formale come scienza particolare, non sarebbe più scienza particolare. Sicchè questo è in fondo il merito del formismo: rendere la logica formale come scienza astrat-

Digitized by Google

ta indipendente dalla metafisica e viceversa. Ma non ci vuol molto a sapere che in nessuna parte si riscontrerà mai un ontologismo logico così amorfo da escludere assolutamente l'impiego, almeno strumentale, della formalità logica elementare del concetto, del giudizio e del raziocinio. In altri termini, la logica formale ordinaria non esclude nè viene esclusa logicamente dalla logica metafisica, la quale è anzi costretta ad impiegare e a concepire lo strumento della logica formale. E dov'è dunque l'inimicizia di queste due discipline? Certo la logica formale astratta, filosoficamente parlando, non ci sodisfa; come, analiticamente parlando, non ci sodisfa la logica metafisica. Ma questa logica metafisica a cui attendiamo, con tutte le nostre forze, non vive per negare la forma della realtà, ma vive per concepirla; il che significa che essa vive per crescere e svilupparsi oltre la fase ingenua ed empirica che intuisce la coerenza logica essenziale alla realtà; il che significa che essa vive per progredire nel concetto che la logica formale è la ricchezza dell'essere, perchè la forma *(Actionsform)* dell'essere è la ricchezza del pensare. Vuol dire ancora che la logica metafisica non resta per nulla inceppata dalla natura e dalle esigenze della logica formale del giusto mezzo. Essa è autonoma: ha origine, scopo e mezzi suoi proprj. Considerarla come una degenerazione della logica formistica è un errore. Il suo diritto all'esistenza è inviolabile, quanto è inviolabile il diritto della realtà, di tutta la realtà che essa toglie a considerare. Nè il suo intento ontologico prova che la considerazione delle forme vi manchi. Il che è tanto vero che tutta la sua ricerca si riduce alla concezione del rapporto fra la realtà della forma logica e la forma logica della realtà. Ma questo si vedrà più chiaramente a suo tempo.

Passiamo ora, in secondo luogo, all'esame delle attinenze fra il formismo ed il formalismo, rincarando ancora un po' la dose delle objezioni, tanto insistenti ed amari sono i rimproveri che oramai da tutte le parti si rivolgono contro il formalismo. « La tesi del formalismo logico esclusivo, si dice, è assurda, perchè il pensiero astratto da ogni contenuto non esiste, come non esiste una figura geometrica indipendentemente da ogni realtà, compresa quella della facoltà costruttiva della nostra rappresentazione ».

Digitized by Google

« La logica è una scienza astratta, e perciò suppone sempre quello da cui è astratta; il pensiero che essa studia è il pensiero formale, e perciò come forma suppone quello di cui è forma ed è inseparabile da esso. Il pensiero non è un mezzo nel quale gli oggetti sono, e che sia separabile realmente da essi. Anche il pensiero è forma; ogni forma ha l'essere del pensiero ». Lo studio della forma, che è il pensiero, non è di un'entità per sè stante, ma di un processo formativo; e perciò la logica non è esistita prima che esistesse il pensiero concreto; e le sue parti più sviluppate, più dimostrative non sono esistite prima che esistessero le scienze e i metodi scientifici. In sostanza al formalismo si rimprovera l'intento di studiare il pensiero assolutamente astratto da ogni contenuto; la forma come una entità per sè stante, separabile e separata dal pensiero, senza contatto colla realtà; *l'ars combinatoria* dei simboli letterali che hanno perduto ogni valore di simbolo. Secondo questo punto di vista, il formalismo conduce la logica al verbalismo « perchè l'accordo del pensiero con sè stesso, indipendentemente dal suo valore per la realtà e dalle applicazioni ad essa, riesce necessariamente *verbale* (1) ».

Ciò posto, chiediamoci nuovamente: che valore hanno questi rimproveri? Io credo che cadano tutti a vuoto, e per dimostrarlo mi servirò del senso che hanno gli argomenti già addotti dal formismo contro l'ontologismo. Il formismo nella sua decisa opposizione all'ontologismo non significa altro se non l'adozione del criterio medesimo del formalismo, del criterio vale a dire che la separata considerazione della forma sia realmente possibile senza pregiudizio della tesi concernente la relazione o corrispondenza innegabile del pensiero alla realtà. Se la logica formale si pronunciasse sopra questa tesi, sia concludendo colla logica metafisica che la concordanza deve essere postulata come un principio, sia altrimenti ammettendola come un risultato, dove sarebbe ancora la sua logica purezza formale? L'apprezzamento del contatto del pensiero colla realtà non deve preoccupare la

(1) Masci, *Intellettualismo e pragmatismo*, Napoli, 1911, pag. 45.

Digitized by Google

logica formale, ma la logica applicata e filologica, se mai, e la logica metafisica. Non già che il sostenitore della logica formale così intesa debba o possa studiare il pensiero isolandolo da qualunque contenuto, compreso lo stesso pensiero; non già che egli debba fare l'ipotesi assurda di un pensiero che non pensi nulla. Ma egli può, anzi deve, contentarsi di raggiungere le forme del pensare concreto mediante l'astrazione, se il suo ufficio è a punto la determinazione delle forme del pensare *indipendentemente dalle particolarità della materia* (non da *ogni* contenuto). L'argomento addotto dal Masci che il formalismo possa condurre al verbalismo è vero. Ma questo accade non già quando il formalismo si abbandona alle mere combinazioni deduttive di termini astratti letterali, diventando una *scienza combinatoria* di simboli letterali senza accertata corrispondenza colla realtà, ma più tosto quando, in primo luogo, si abbandona alla mera poesia arbitraria di termini astratti letterali che sfugge all'esatto controllo scientifico della deduzione. Giacchè v'hanno combinazioni e combinazioni. Tutte le combinazioni deduttive di qualsivoglia tenore od espressione: aritmetiche, algebriche, meccaniche, fisiche, letterali, grafiche, ideografiche e via dicendo, sono combinazioni *logiche*. La formalità esteriore nulla importa.

In secondo luogo il formalismo conduce al verbalismo quando si abbandona allo studio delle capricciose deformazioni del linguaggio. Perchè, indipendentemente dalle particolarità sia della qualità particolare della materia sia della particolare determinazione della forma (verbale o no) che la ricopre, la deduzione può e dev'essere studiata in sè stessa, nelle infinite manifestazioni della sua formativa attività, senza alcun pregiudizio delle sue possibili applicazioni alla realtà, come avviene nel campo del calcolo matematico e senza pericolo di cadere nel verbalismo.

Che vuol dir questo? Vuol dire che la logica formalistica non resta per nulla inceppata dalle esigenze della logica formale del giusto mezzo, che anzi si identifica con essa. Formismo e formalismo così intesi sono tutt'uno. Quel che si deve respingere è il simbolismo indeduttivo e il verbalismo. Che, se piacerà dare il nome di *formalismo* tanto alla combinatoria indeduttiva delle forme, quanto al verbalismo, non io per fermo protesterò,

Digitized by Google

purchè d'ora innanzi si riconosca che la logica formale analitica deve studiare il suo oggetto colla sua massima indipendenza, vale a dire, senza assolutamente preoccuparsi del suo valore rispetto a quella realtà che non le è propria; purchè si conceda che la logica formale così intesa non fa (è vero) astrazione da *ogni* contenuto, ma il suo contenuto, essendo la pura relazione deduttiva, ha una natura objettiva *sui generis* per sè stante, assolutamente astratta da ogni *altro* contenuto e da ogni applicazione fuori del suo campo; purchè si riabiliti l'arte combinatoria dei simboli logici fondata rigorosamente sulla deduzione.

A questi patti abbandoneremo alla deriva il termine *formalismo* e riconosceremo che agli scopi della logica formale (non metafisica) i ricercatori non hanno alcun bisogno di imaginare che il pensiero esista in un modo più tosto che in un altro. Il pensiero esiste sempre com'è, per il contenuto e col contenuto che è suo, nè la sua essenziale oggettività ha alcun bisogno di essere riconosciuta o negata *filosoficamente* dal logico. La logica formale non metafisica, è essenzialmente una scienza analitica costruttiva, come la matematica. Affermare che essa debba preoccuparsi di studiare la forma astratta del pensiero nelle sue applicazioni, nella sua concreta attività formativa, è rapirle la sua adamantina purezza, la sua essenziale formalità per confonderla colla logica applicata, filologica o d'altre specie. La logica formale analitica pura avrebbe diritto all'esistenza quand'anche non si scorgesse una sola applicazione possibile di essa alla materiale empirica realtà. Il formismo ebbe torto finora di rigettare in blocco sotto il nome di formalismo tutte quelle ricerche di costruzioni, combinazioni, formule puramente quantitative che non possono trovare il loro riscontro nella materialità empirica del pensiero. D'ora innanzi la logica formale analitica pura, se vorrà restare nel suo buon diritto, dovrà strettamente limitarsi a considerare l'essenziale objettività della forma deduttiva in generale, come indipendente dalle qualità particolari e dalla particolare determinazione della materia. Qual si voglia calcolo della logica formale analitica, quando sia rigorosamente deduttivo, ha in sè, *eo ipso*, una funzione objettiva e conoscitiva irrecusabile, anzi quell'unica funzione objettiva e conoscitiva che è compito della logica analitica pura di determinare.

Digitized by Google

Io non ignoro, che contro questa tesi muovono non solo i sostenitori esclusivi della logica metafisica e i fautori del positivismo, dell'evoluzionismo, dell'empirismo, dell'intuizionismo, del pragmatismo antintellettualistico contemporaneo, ma anche i propugnatori della logica formale, equilibrata nel senso riferito del formismo, i quali vantano le più nobili tradizioni. Tutti insistono nel deplorare gli eccessi del formalismo logico intento a far astrazione assoluta da *ogni* contenuto.

Ma sarà una volta lecito domandare dove si riscontri un tal bislacco formalismo e quali siano i suoi autentici sostenitori? Perchè io credo che si troveranno sicuramente molti logici puri intenti a combinare, p. e., termini astratti letterali (ideografici) in maniera puramente quantitativa e anche meccanica senza la minima preoccupazione di indagare filosoficamente se sia possibile o no un accordo o un'applicazione qualunque colla verbale realtà della conoscenza comune, come se ne troveranno molti altri, studiosi soltanto di stabilire questa corrispondenza; ma è altrettanto sicuro che non si troverà neppur un solo così detto *formalista* disposto a far astrazione assoluta da quelle deduttive verità (inapplicate o anche inapplicabili al linguaggio) nelle quali egli giustamente riponga l'essenziale oggettività dello stesso pensiero.

Parmi questo, se mal non m'appongo, il fatto che merita più d'ogni altro d'essere meditato dai filosofi, siccome quello che deve mettere il suggello a tutti gli argomenti da me contraposti alle varie asserzioni dei nemici della logica formale, la quale deve essere concepita con tanta larghezza da consentire l'indipendenza completa della logica come scienza analitica esatta e della logica come filosofia.

Non confutando queste asserzioni qualche lettore avrebbe potuto affacciare tale dubio da scemare d'assai la forza dei ragionamenti sui quali desidero fondare le mie conclusioni.

Ora invece potremo far svanire ogni equivoco anche circa l'apprezzamento di quelle ricerche vòlte a dimostrare che affermando l'unità di Logica e Metafisica noi dobbiamo rigettare la logica formale analitica come si crede comunemente da alcuni idealisti. Lo Spaventa sulle tracce dell'Hegel scrive a punto così:

Digitized by Google

« affermando l'unità di logica e metafisica noi rigettiamo la logica formale » perchè sostiene l'indifferenza del contenuto verso la forma cioè il lato formale del conoscere, perchè insomma l'oggetto suo non è che la vuota forma del pensiero. Questa differenza è il principale difetto della logica formale (1). V'ha, a parer mio, una grande ambiguità in questo modo di porre le cose. L'indifferenza del contenuto caratteristica alla logica formale può ricevere due sensi: poichè o s'intende un'indifferenza metafisica o un'indifferenza analitica. Nel primo caso il rimprovero diventa assurdo, perchè si domanda ad una scienza astratta analitica, particolare, un compito concreto, sintetico, universale che è caratteristico alla filosofia. Se veramente la logica formale come scienza analitica esatta si proponesse uno scopo filosofico e poi naturalmente non lo potesse attingere, allora meriterebbe tutti i rimproveri che le dirigono i metafisici. Ma la sua pretesa è ben diversa. Essa pretende soltanto di essere rispettata nel suo ordine, cioè come scienza particolare analitica intesa allo studio esatto della forma vuota del pensiero. La logica formale esatta non vuole essere un modo filosofico concreto di conoscere, ma è, e sa, e vuole essere un modo scientifico analitico delle scienze esatte. Nel secondo caso poi il rimprovero a tutto rigore non può essere fatto dalla metafisica, perchè la metafisica a sua volta non ha voce in capitolo per le questioni che concernono le scienze esatte particolari. E se pur volessimo affermare che la logica formale analitica manca realmente ad un suo doveroso compito scientifico, dovremmo dimostrarlo sempre dal punto di vista analitico. Ma questa dimostrazione manca. Parmi dunque contradittoria per ogni verso la tesi del rigetto filosofico della logica formale. Non può affettare disprezzo del sapere scientifico esatto se non chi riduca tutto lo scibile ad un solo, anzi al suo solo ordine di conoscenze e così si assorba ingenuamente nel vuoto.

Nè alla contradizione di cotesta tesi rimedia punto l'altro gruppo di argomenti che si sogliono addurre per giustificare l'ostracismo assoluto, non che filosofico, della logica formale.

---

(1) SPAVENTA, *Logica e metafisica*. Bari, Laterza, 1911; p. 148.

Digitized by Google

Coloro che dicono d'intendersene, sostengono che le forme della logica formale non sono che vuoti e capricciosi recipienti dei concetti, tanto poco significanti di fronte alla realtà del loro contenuto quanto, ad esempio, la forma d'un calamaio di fronte all'inchiostro nonchè all'idea dello scrittore che concepisca la ricchezza del mondo. Talchè non potendo queste forme della logica formale avere in sè alcuna propria, conoscitiva ed essenziale oggettività, alcuna rispondenza razionale colla realtà, ne segue per logica necessità cotesta logica formale essere sempre e immutabilmente una superfetazione barocca, non potere mai ajutare il pensiero filosofico in alcuna guisa, non poter farsi differente da sè medesima, e in sè medesima insomma avere la ragione della sua sempre compiuta e perfetta nullità.

Io non contesto il rigore della conclusione. Quel che contesto è la verità delle premesse, e quindi il valore di tutto cotesto ragionamento, il quale, ricevuto come certo e irrepugnabile, prova bensì la profonda ignoranza di coloro che lo sostengono, non la nullità, nonchè la superficialità, d'ogni logica formale. Perchè, tra i pregi più ragguardevoli della filosofia moderna, sono certamente da contare, in primo luogo, la distinzione nettissima che essa fa, fin da Leibniz, fra la logica formale e il verbalismo della pseudologica; in secondo luogo l'identità della logica formale e della logica scientifica astratta; in terzo luogo la distinzione tra la logica empirica, la logica scientifica o esatta e la logica filosofica, E, se fu bella gloria del criticismo e dell'idealismo tedesco attendere in modo particolare al progresso della logica reale e con tanto singolare ardimento da far concludere che la logica formale « *stricto sensu* » non esaurisca tutta la logica, vero è altresì che tutto questo movimento antiformalistico si fonda, benchè comunemente non appaja, sull'intuizione schiettamente formale della realtà Questi risultati critici della epistemologia e della gnoseologia contemporanea significano che la logica formale non è vuota d'ogni realtà, salvo che non la si voglia confondere ad arte col formalismo non deduttivo e col verbalismo, che essa ha natura e dignità scientifica, quantunque astratta, che in questi limiti non offende l'indipendenza della logica speculativa, infine che

Digitized by Google

la logica speculativa medesima si riduce alla concezione della forma concreta della realtà. Benchè questo non appaja, ripeto, perchè sull'interpretazione della forma regnano tuttora mostruosi fraintendimenti che riescono esiziali all'interesse della speculazione. Invero la forma non è intesa dai più che come un involucro delle cose, una specie di pàtina che immancabilmente l'intelletto deposita sulla realtà, nell'atto, dirò così, galvanoplastico della conoscenza. Con questo pregiudizio riesce molto facile gettare il discredito sulla logica formale e può parere doveroso consigliare alla metafisica di astenersene. Ma la cosa cambia, se l'interpretazione della formasi fondi, come ragion vuole, sopra due ragioni non contemplate dagli antiformisti esclusivi. La prima è che anche nella logica formale (analitica o astratta) l'oggettività e la realtà della forma logica non manca, purchè la si riponga, come è d'uopo, nella sua vera e reale sede particolare e cioè nella deduzione dei rapporti, la quale, essendo dal suo particolare ed astratto punto di vista universale e necessaria, conferisce la sua imperitura ed oggettiva ricchezza ai suoi risultati. La seconda è che anche nella logica ontologica la considerazione della forma logica non manca, purchè, com'è d'uopo, la forma si concepisca come l'entelechia della realtà la quale, essendo appunto affermazione dell'unità logica e metafisica, non può, senza contradizione, menare al rigetto d'ogni logica formale.

Dunque, sia dal lato filosofico concreto sia dal lato scientifico, esatto ed astratto, la tesi del rigetto della logica formale non riposa che sopra un falso presupposto e tutto il famoso e indissolubile dissidio tra la forma logica e l'essenza logica della realtà svanisce come rugiada al sole. E noi pigliamo speranza che all'età in cui viviamo toccherà il titolo d'aver fondato i saldi principj della realtà della forma logica e della forma logica della realtà, rimasti finora assai tenebrosi alla riflessione dei filosofi e sepolti agli occhi della moltitudine. Ciò prova chiaramente niuna difficoltà riuscire ai nemici della logica formale, bene intesa, così fastidiosa e grave come il serbarsi coerenti coi proprj dogmi; e ciò prova eziandio che l'antiformismo logico radicandosi nell'assurdo, qualunque volta discenda a

Digitized by Google

spiegare la logicità del reale, vinto dall' essenzialità concreta della forma, contradice ai suoi medesimi principj.

Siamo dunque in grado di troncare la controversia sulla tesi della forma dal punto di vista della logica formale e della metafisica, apprezzando le ragioni dell'ontologismo logico, del formismo e del formalismo. Quando gli ontologisti esclusivi dicono: la logica formale non è la logica formalistica ma è la logica metafisica; possiamo convenirne, ma dobbiamo aggiungere due riserve: in primo luogo che la logica formale metafisica non è tutta la logica formale, perchè c'è una logica formale sintetica che è a punto metafisica, ed una logica formale analitica che è scienza esatta particolare, l'indipendenza di queste due logiche formali è sopra ogni dubio; in secondo luogo che ciò che essi rigettano in blocco come logica formalistica deve essere ancora criticamente distinto in verbalismo irrito e vano e formalismo analitico, oggetto della scienza particolare. Quando poi alla loro volta i sostenitori del formismo dicono: la logica formale non è la logica formalistica, ma nè pure la logica metafisica; possiamo pure convenirne ma dobbiamo del pari aggiungere due riserve: anzitutto che nè pure la logica formale analitica è tutta la logica formale, perchè è logica formale anche la logica sintetica o metafisica, quindi che la logica formale analitica bene intesa non deve avere troppa furia. Il formale analitico deve essere definito.

Ciò che deve buttarsi via come ingombro formalistico non può sceverarsi con asserzioni gratuite e distinzioni affatto arbitrarie. Liberiamo la logica formale analitica d'ogni verbalismo, liberiamola d'ogni superstruttura schematica che sia proprio esclusione d'ogni contenuto, ma procediamo con giudizio nella cèrnita. Ricordiamoci che la tesi del rigetto della logica formale è omai troppo simpatica a quasi tutte le correnti dell'opinione. Quest'indirizzo è dovuto, noi lo vedemmo, a ragioni ben poco filosofiche, cioè anzitutto ad uno dei più tenaci pregiudizj che è fondato sulla pigrizia mentale degli incompetenti, quindi ad una delle solite esaggerazioni degli ontologisti esclusivi ostinati nell'interpretazione equivoca d'ogni avversa dottrina, infine al prevalere di quelle numerose correnti filosofiche che, animate

Digitized by Google

magari dalle migliori intenzioni, dichiarano di non volere e non potere omai più appagarsi delle pseudofilosofie della superficie della realtà e aspirano alla filosofia dell'essenza. Tal'è invero il discredito in cui è caduta la logica formale che ad ogni comparsa di questo solo titolo, è ben difficile che nella fantasia del lettore non si presenti l'orrido aspetto del più antifilosofico catechismo, colla così detta opprimente superstruttura degli schemi, dei simboli, delle figure, dei modi, dei modelli e perfino delle macchine logiche (che hanno fatto dire un mondo di corbellerie agli incompetenti), e quindi non si senta il bisogno d'un esorcismo. Tuttavia c'è un elemento formale che è tecnica analitica delle relazioni deduttive, simbolismo calcolatorio o matematico. L'incompetente si trastulli pure a chiamare formalismo antifilosofico la logica matematica, poco male: è un gusto innocente, che gli si può accordare, finchè non giunga a pretendere che tutti debbano avere i suoi gusti.

Ma non escano i sostenitori della logica formale analitica a sentenziare che la logica matematica deve essere considerata come un formalismo inconcludente, ostinato nel fare esclusione d'ogni contenuto. La logica formale matematica include, come vedemmo, un contenuto che è precisamente la pura relazione deduttiva inconfondibile col verbalismo e coll'induttivismo. Più d'una opinione si eleva dunque contro la verità della forma logica astratta, ma la pratica della scienza dà la più solenne smentita alla teoria di coloro che negano il lato vero e profondo di questo formalismo, concernente solo le relazioni necessarie dei finiti tra loro (1).

---

(1) La posizione di Hegel rispetto alla logica formale analitica, concernente cioè solo le relazioni necessarie dei finiti tra loro, è molto interessante. Considerando Aristotele come il fondatore della logica intellettuale, da un lato egli riconosce che le forme di questa logica concernono solo la relazione dei finiti tra loro, dall'altro che in esse, per conseguenza, il vero non può essere concepito. *(Gesch. d. Philos.* II, 365 - 8) Pare che pel primo lato avrebbe dovuto riconoscere alla logica formale aristotelica il diritto all'esistenza, s'intende come disciplina analitica ed astratta cioè non rivolta a funzionare da logica metafisica e rispettarla nel suo grado. Ma il suo con-

Digitized by Google

4. — Esaurita in questo modo l'illustrazione preliminare dei concetti di logica e di forma di cui faremo largo uso nel seguito, lasciamo omai da banda le piccole polemiche contro le interpetrazioni erronee della forma, lasciamo stare la logichetta formale e la logica matematica, il formalismo, il verbalismo e la logomachia. Torniamo al punto donde siamo mossi cioè al problema dei rapporti tra la Gnoseologia e l'Ontologia.

V'ha anzitutto un'affermazione comune in cui la Gnoseologia e l'Ontologia si incontrano, malgrado l'apparente differenza degli oggetti e dei metodi: è l'affermazione della forma considerata come principio formale e formativo dei loro oggetti. La Gnoseologia si presenta come la teoria delle forme del conoscere, l'Ontologia come la teoria delle forme dell'essere. Che cosa importa questa comunanza? Dopo quanto fu detto nell'illustrazione precedente del concetto di forma, si capirà in primo luogo che la Metafisica non solo non pericola a dichiararsi dottrina formale ma è costretta a riconoscersi tale, posto che la forma si consideri come la determinazione universale del principio della realtà o almeno la determinazione delle condizioni che la rendono possibile. Lo stesso accade anche della Gnoseologia, sempre quando, s'intende, non si tratti della forma analitica della conoscenza, ma di quella forma che si distingue in sè stessa ed è spontanea nell'atto stesso creativo dello spirito. Di questa forma intese parlare Kant quando, proclamando l'autono-

---

tegno fu bene diverso. La sua forte ripugnanza per la logica dell'intelletto astratto fu prodotta da parecchi equivoci. In primo luogo Hegel, forse per suo puro pregiudizio, attribuiva alla logica intellettuale una pretesa filosofica infondata. In secondo luogo, ritenendo che il vero non potesse essere concepito nelle forme concernenti la relazione dei finiti tra loro, e non ammettendo altro vero che il filosofico, si trovava costretto a chiudere gli occhi di fronte alle verità analitiche delle scienze esatte. In terzo luogo, ignorando che il processo delle scienze esatte è fondato sulla necessità deduttiva, non poteva attribuire importanza scientifica alle relazioni necessarie dei finiti tra loro. Sarebbe quindi desiderabile che almeno gli hegeliani riconoscessero l'insufficienza epistemologica della polemica antianalitica, elevandosi a più sintetico concetto del vero, e rendendo giustizia a quelle ricerche di logica analitica che non vogliono esorbitare dalla loro astratta specialità.

Digitized by Google

mia formale dell'Io penso, concepì la conoscenza e la realtà come produzione rigorosamente formale dell'unità sintetica *a priori*. Riconosciamo pertanto come un primo dato notevole che tanto l'Ontologia quanto la Gnoseologia attendono ad un compito teoretico in certo modo comune cioè alla speculazione della formalità del loro oggetto.

Seguitando a indagare le attinenze dottrinali fra la Gnoseologia e l'Ontologia è da notare che lo stesso studio dei rapporti teoretici fra la Gnoseologia e l'Ontologia, che è poi lo studio della massima relazione filosofica, si riduce in ultima analisi allo studio d'un problema logico, per il solo fatto che è studio d'una relazione.

Ma queste due attinenze non hanno che un carattere ed un valore dottrinali cioè si riferiscono soltanto all'interpetrazione delle due dottrine filosofiche. Si possono aggiungere cinque altre attinenze aventi un carattere ed un valore oggettivo cioè riferibili direttamente all'interpertrazione dei due oggetti delle due dottrine vale a dire alla cognizione ed alla realtà.

La prima è la connessione indissolubile dell'essere e del conoscere. Indagando l'essere troviamo il conoscere, indagando il conoscere troviamo l'essere. Studiando l'oggetto reale, troviamo che questo reale è un noto; studiando il soggetto realizzante troviamo che questo realizzante è un noscente. Studiando il noto, troviamo che il noto è un reale; studiando il noscente, troviamo che il noscente è un realizzante. Abbiamo insomma che il reale è noto e noscente, e che la nozione è reale e realizzante. È impossibile non dare un peso straordinario a questa implicazione reciproca, che è risultato comune della Gnoseologia e della Ontologia.

La seconda attinenza è che le forme del conoscere e dell'essere si corrispondono gradatamente dalle più elementari alle più complesse, come fu già mostrato nella Memoria precedente « *Dell'essere e del conoscere* ». Si ammetterà che il principio ontologico che si sviluppa ha un ritmo assai evidente che discorre pei tre momenti della posizione della moltiplicità, dell'opposizione dell'unità e della composizione delle varie forme dell'essere, cioè della posizione delle variabili indipendenti (cose e fatti),

Digitized by Google

dell'opposizione delle variabili dipendenti (rapporti costanti) e della composizione del tutto (serie), in corrispondenza al ritmo del principio gnoseologico che analogamente discorre pei tre momenti della posizione della moltiplicità (esperienza), dell'opposizione dell'unità (scienze particolari) e della composizione seriale del tutto (filosofia).

Interviene ancora il terzo fatto che entrambi questi principj che si sviluppano da forma a forma, non negano mai assolutamente le forme da cui partono, vale a dire non le distruggono assolutamente, bensì le negano *dialetticamente* nella loro astratta oggettività, quindi a punto per giustificarsi le conservano e opponendosi ad esse le compongono nella serie della concreta verità, vale a dire le inverano indiscutibilmente nelle seguenti. Questo principio è stato chiarito in modo definitivo dall'idealismo.

La quarta grave attinenza è che i due principj sembrano inderivabili reciprocamente. Come sembra inesplicabile il passaggio dalla realtà alla cognizione, così sembra inesplicabile il passaggio dalla cognizione alla realtà. È questo il formidabile problema dello sviluppo che ha faticato e faticherà sempre i pensatori.

Non meno grave mi sembra infine la quinta attinenza fondata sulla natura stessa della formalità che è oggetto delle due dottrine. Lo studio di una formalità in ultima analisi si risolve nello studio d'una logicità. Sbandite le interpretazioni analitiche, resta pur sempre l'impossibilità di escludere la forma sia dalla oggettività dell'essere, sia dalla soggettività del conoscere. E poichè la logicità formale non è duplice ma sempre una, così accade che le due dottrine finiscono per immedesimarsi, non tanto per l'analogia del metodo, quanto per l'identità logica del loro oggetto.

Queste capitali attinenze teoriche insomma significano, in primo luogo, che le teorie del conoscere e dell'essere hanno comunanza di metodo e di forma; in secondo luogo, che i loro stessi oggetti cioè la cognizione e la realtà sono indissolubili nella loro connessione, corrispondenti nel processo di crescente

Digitized by Google

complessità, analoghi nel processo dialettico, inderivabili reciprocamente, identici nella formale logicità.

A questo s'aggiunga un altro tratto caratteristico d'importanza fondamentale cioè la loro graduale convergenza storica tanto più avvertibile quanto più ci avviciniamo al periodo della filosofia moderna da Descartes fino ad Hegel. Ciò sarà chiaro quando avremo esaminato le dottrine filosofiche del panlogismo. V'è certo un momento in cui la Gnoseologia e l'Ontologia vivono molto lontano fra loro; quella organizza per conto suo le forme mentali del conoscere raccogliendo le leggi del pensiero, questa organizza per suo conto le forme reali dell'essere raccogliendo le leggi della natura. Ma poi col progressivo instoriarsi delle leggi nei due mondi, i due problemi del pensiero e della realtà si avvicinano gradatamente e finiscono per raccogliersi in uno. Pertanto componendo tutte queste attinenze dottrinali oggettive e storiche sembra di poter conchiudere che la Gnoseologia e l'Ontologia non solo cospirano fra loro in modo logico e storico, ma in ultima analisi accoppiandosi teoreticamente e storicamente generano una dottrina filosofica unica e superiore che in mancanza d'un titolo più acconcio noi diremo a punto Gnoseontologia o anche Logica teoretica per caratterizzarne il fondamento, il metodo, lo scopo ed il valore.

Si objetterà forse che, pur accettando l'esistenza e l'interpretazione logica delle accennate attinenze fra la Gnoseologia e l'Ontologia, non siamo costretti all'accoppiamento logico delle due dottrine e tanto meno alla produzione d'una dottrina nuova? Si dirà che si può ammettere il diritto della Logica teoretica, come studio della formalità razionale dell'universo, superiore e irreducibile alla solita forma della logica formale analitica senza offendere l'autonomia della Gnoseologia e dell'Ontologia? Ma è da avvertire che in tal modo si ammette in realtà ciò che si nega a parole. Che cosa sarà invero questa Logica teoretica se non la speculazione di quella formale razionalità che, nell'indicare le suddette attinenze, noi trovammo precisamente comune alla Gnoseologia e alla Ontologia nel metodo, negli oggetti, nel processo di connessione e di sviluppo, nei risultati e nella storia? Che cosa sarà insomma se non il pensiero del pensiero, vale

Digitized by Google

a dire la riflessione speculativa dello spirito sopra sè medesimo e quindi sopra la realtà? Se fosse mai lecito ricorrere allo espediente di separare la Gnoseologia e l'Ontologia dalla Gnoseontologia per negare la tesi implicita del panlogismo che naturalmente comincia ad accampare i suoi diritti, tanto più che a questa speculazione sintetica conviene a punto il titolo di Logica teoretica, si potrebbe egualmente rigettare la tesi della unità dello spirito, giacchè in un certo senso le varie discipline filosofiche corrisponderebbero alle vecchie facoltà della Psicologia con quel bel frutto che sarebbe superfluo dichiarare. Coteste distinzioni nel seno stesso della filosofia dello spirito sono ripieghi vani ed inutili per sottrarsi alla logica contradizione che domina le teorie dei separatisti. Credono forse costoro che la Filosofia sia una merce da potersi distribuire ad arbitrio in dosi maggiori o minori nei varj cassetti della Gnoseologia, dell'Ontologia, della Logica, della Psicologia, dell'Etica e della Storia? Noi continueremo ad ammettere che la Logica teoretica o Gnoseontologia costituisce il contenuto della Gnoseologia e della Ontologia.

5. — Dai risultati critici della precedente discussione possiamo già fra tanto raccogliere il seguente sillogismo che varrà a fissare le condizioni generali a cui deve sodisfare il nostro problema. Abbiamo posto fin dal principio che la Gnoseologia e l'Ontologia costituiscono il contenuto della Filosofia. Ora sappiamo che la Logica teoretica costituisce il contenuto della Gnoseologia e dell'Ontologia. Dobbiamo dunque concludere che la Logica teoretica costituisce il contenuto della Filosofia. Ciò posto, per poter continuare la ricerca filosofica, conviene risolvere il problema della Logica teoretica.

6. — Ci occorre ora spiegare come a questo problema noi diamo una trattazione in una parte maggiore per lo sviluppo ma identica per l'intento, in un'altra minore per l'estensione ma un po' diversa per il concetto da quella che gli appropria lo Spaventa, il quale, considerando a punto la Filosofia come Gnoseologia e Metafisica s'è applicato a dimostrare, sulle tracce di Hegel, che la Gnoseologia e la Metafisica si uniscono nella logica speculativa per il problema delle categorie, e quindi

Digitized by Google

giunse alla conclusione che il problema della logica speculativa è il sistema delle categorie. Questa avvertenza, spero, riuscirà a lumeggiare anche meglio la tesi filosofica che si specula ora qui.

Lo Spaventa ha trattato direttamente la questione nella sua *Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia* (1) e nei *Principj di filosofia:* I. *La Teoria della conoscenza;* II. *La Logica* (Metafisica) (2). Una grande importanza acquista a tale riguardo la sua *Appendice alla introduzione*, in seguito denominata *Schizzo d'una storia della logica.*

Ma egli svolge solo la filosofia italiana, dal secolo XVI fino al nostro tempo, pure rischiarandola con succosi cenni nelle sue relazioni colla filosofia europea. L'*Appendice* comprende è vero anche la filosofia antica e la filosofia moderna (prima di Kant, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, *Nota*: Spinoza e Cartesio). Ma « è un brevissimo sunto della storia delle categorie (e quindi della Logica) ». La parte teorica invece fu sviluppata ampiamente nei *Principj di Filosofia*, ove egli ebbe a dichiarare, richiamando l'*Appendice* precedente: « Di quel sunto, in cui io mi proponeva anche di far intendere storicamente il concetto di sistema, non credo affatto inutile la lettura in questo luogo » (3). Ma quest'ultimo proposito restò allo stato di schizzo. Il concetto che lo Spaventa ha delle categorie è veramente largo e profondo, consonando con quello di Hegel. Ed io parlo della tesi dello Spaventa e non solo di Hegel appunto perchè la tesi dello Spaventa oltre ad essere quella di Hegel ne è uno dei più profondi e preziosi ripensamenti al lume della critica posthegeliana. Per categorie egli intende le determinazioni puramente universali del reale, non già le determinazioni reali. Di maniera che per avere il reale, tutto il reale, le determinazioni logiche (categoriche) sole non bastano; ci vuol altro. « Ma d'altra parte, senza quelle determinazioni, il reale non è possibile, nè s'intende.

---

(1) SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni colla filosofia europea.* Bari, Laterza 1909. (ed. Gentile).

(2) SPAVENTA, *Logica e metafisica;* Bari, Laterza, 1911. (ed. Gentile).

(3) SPAVENTA, *Logica e metafisica,* pag. 153.

Digitized by Google

Tutto è logico; niente è che non sia logico; ma la logica non è tutto » (1). La questione sarà dibattuta e sviluppata nel seguito. Ma è questo un punto su cui la tesi hegeliana dello Spaventa non sodisfa completamente. Senza dubio le categorie per lo Spaventa comprendono tutte le determinazioni logiche della realtà (concetto, giudizio, sillogismo, sistema). E ciò si deduce non solo dai numerosi rimproveri che egli muove a Kant, perchè s'è arrestato alla forma del giudizio *a priori*, mentre occorre procedere al sillogismo *a priori* e infine al sistema *a priori*, ma dalla trattazione diretta di questa tesi in logica e metafisica. Tuttavia non si può negare che egli conserva una grande preferenza per il concetto, e manifestamente con questo si fa a chiudere il rapporto logico tra la soggettività, l'oggettività e l'idea, sul modello di Hegel, dichiarandolo primo ed ultimo Logo. Il suo processo va dal concetto in generale, che è un implicito, all'esplicazione dei suoi momenti (concetto, giudizio e sillogismo) che si reimplicano nell'unità concettuale del sistema. Ma fra tanto la sua tesi mostra due difetti. In primo luogo, lascia ancora troppo supporre che l'identificazione della Logica teoretica colla Gnoseologia e colla Metafisica, vale a dire colla filosofia, si fondi sopra la stretta base comune del concetto; mentre per contro il merito della sua critica è d'aver scosso i kantiani e gli hegeliani stessi dal sonno sopra le forme categoriche inferiori della mentalità. Perchè si ha un bel dire che il concetto, il giudizio e il sillogismo non sono altro che il concetto in sè, che il concetto è sviluppo cioè dialettica cioè analisi e sintesi, che il giudizio è il concetto che si distingue immediatamente in sè stesso, che il sillogismo è unità mediata, che il concetto è categoria, che il giudizio è categoria, che il sillogismo è categoria, che il concetto infine è l'unità attuale, positiva, creativa di tutte le cose (di tutte le differenze). Ma non si vede il perchè di tanta preferenza accordata al concetto che infine essendo già concetto, solo per abuso di linguaggio si può considerare come un concipiente ed una concezione. Si dice: Il concetto è primo,

(1) SPAVENTA, *Scritti filosofici* (ed. Gentile), pag. 232.

Digitized by Google

il concetto è ultimo, il concetto è primo-ultimo e ultimo-primo. Ma perchè non si può dire lo stesso del sillogismo? Ora di questo si tratta: di determinare a punto non l'una o l'altra categoria, nè l'una come l'altra, la prima come l'ultima o l'ultima come la prima, ma il *sistema autoproduttivo* delle categorie, che non è nè la prima nè la media nè l'ultima, ma tutto il processo.

Facendo diversamente si giustificano ancora le visioni laterali. Rimproveriamo Kant perchè ha negato l'oggettività del sillogismo, e quindi insomma perchè ha negato la concepibilità (logica, s'intende; perchè può darsene un'altra?) del reale, e poi non sorpassiamo il circolo magico del concetto! Ora è un po' più d'ardimento categorico che bisogna avere, affinchè il pensiero puro possa spiegarsi del tutto e legittimarsi sistematicamente da sè medesimo. In secondo luogo, finchè le categorie restano considerate solo come le determinazioni puramente universali del reale è chiaro che la Logica metafisica resta ancora sempre come un vestito o una parte del reale. Ma non è questo il peggiore equivoco? Se il concetto, che è logica, è la prima e l'ultima categoria, se la logica è il primo del sistema, se lo spirito è l'ultimo, se l'unità del sistema richiede che il primo sia l'ultimo e l'ultimo sia primo, nell'organicità vivente del tutto, come si può ammettere la parzialità e quindi l'esteriorità della logica? Dunque bisogna fare un passo di più. Bisogna spiegare come la logica a punto perchè è natura e spirito, primo, medio ed ultimo, pensato, pensiero e pensante, creando non faccia altro che crearsi cioè rivelare sè stessa in tutto e per tutto; logicando non faccia che logicarsi cioè conoscere assolutamente sè stessa; producendo la realtà vivente della natura e dello spirito, non faccia altro che produrre l'autonomia logica della coscienza di sè. Ciò che si richiede insomma è la prova della naturalità e della spiritualità autoproduttiva della logica identica all'*autologia* (logicità autoproduttiva) della natura e dello spirito. Questa teoretica del pensiero puro, che fu certo l'ideale dei maggiori filosofi, è ancora da conquistare nella sua integrità. Ed ecco l'occasione e l'indirizzo del presente lavoro. Sotto questo rispetto la tesi del pensiero puro si presenta

Digitized by Google

come la trasformazione e la rettificazione ideale della tesi ormai esausta del panlogismo. Questa denominazione *ut sic* darebbe certamente origine a molti equivoci. Per conseguenza, benchè non siano gli errori degli altri che ci possano e ci debbano spaventare, dichiarerò che il vecchio nome di panlogismo sarebbe insufficiente ad esprimere il contenuto e l'indirizzo delle presenti ricerche. Le quali più tosto potrebbero intendersi come coordinate ad uno spirito di *autologismo,* nel senso che sarà chiarito nel seguito. Ma il far questioni di nomi è sempre una briga puerile. Lo scopo dell'opera e lo stato della questione e anche il modo della sua trattazione mi sembrano così a bastanza determinati e precisi.

6. — Sembrerà forse a più d'uno che abbozzando questo disegno e attribuendo il primato al pensiero logico formale io miri ad esaltare l'importanza di quella logica formale a cui ho dedicato qualche onesta fatica, della logica formale dico, la quale generalmente a questi chiari di luna sembra menar una vita tutta contraria alla speculazione e non gode alcun credito da quei filosofi che hanno per sè arrogato il criterio, il senso, il pregio e la purezza della filosofica verità. Ed io non nasconderei che dove, fosse così, solo la verità del risultato potrebbe compensare l'errore del pregiudizio. Ma non è così. Il pensiero logico formale invece andrà naturalmente primeggiando in tutte le meditazioni che seguiranno, come quello che possiede la maggiore dignità speculativa e vibra nell'infinito ordine dell'universo. Siffatto modo di vedere, logico e insieme gnoseologico e metafisico, scrupolosamente mantenuto in tutta la trattazione sarà l'unico espediente a cui ricorrerà lo spirito per innalzarsi ad una comprensione più larga e più profonda di sè medesimo e quindi della realtà. Chi abbia una nozione a pena elementare del pensiero del pensiero non potrà anzi dubitare che non sia essenziale ad esso il comprendere come la mente, pensandosi, generi sè stessa cioè si sviluppi e si produca, passando logicamente dalle forme meno adeguate ed astratte alle forme più adeguate e concrete e pur rimanendo sempre identica a sè medesima. Il pensiero del pensiero, progressivamente producendosi e superandosi è a punto l'attuazione

Digitized by Google

logica di questo sviluppo. Si opporrà che questo sviluppo del pensiero filosofico è più individuale che universale, più ipotetico che categorico, più sottoposto all'arbitrio che alla necessità? Ma se fosse accidentale ed arbitrario sarebbe il rovescio della ragione. Al tribunale della logica il più grande filosofo sarebbe un utopista, il quale non meriterebbe più il dolce nome di filosofo, ma il pericoloso titolo di sognatore. Con questo bel proposito aprite la storia della filosofia; tutte le più nobili pagine acquisteranno il valore d'un'imaginazione poetica, quando non sembreranno la prova della più esorbitante fantasticità. Tuttavia, applicate a tale sviluppo la cieca e semplice necessità; che ne risulta? La dignità dell'autoscienza? No; ne risulta il semplice meccanismo deterministico, ne risulta l'automatismo, ne risulta cioè l'impossibilità di comprendere lo sforzo e il merito della ragione umana liberamente progrediente, il senso della vita dei filosofi, il senso e l'ideale della storia della filosofia. Pure lo Spaventa, ripensando da pari suo la *Logica* di Hegel, non esita a dichiarare: « perchè il metodo sia scientifico, il processo dev'essere necessario. Senza necessità non ci è scienza ». « Mostrando come la mente umana genera sè stessa e si pone da sè come quella che è in sè, io vedo la necessità di questo concetto, e quindi quello che vedo non è semplice notizia, ma scienza ». « Sviluppo e necessità — e quindi scienza — sono dunque la stessa cosa; lo sviluppo è la dichiarazione, e direi quasi la intelligenza aperta della necessità » (1). A qual partito dobbiamo dunque attenerci? Non avendo da criticare qui la tesi dell'impiego delle categorie di necessità e universalità nello sviluppo logico e storico della conoscenza filosofica e del valore di questa di fronte a quelle, mi limiterò a riferire quella conclusione propedeutica che allo stesso riguardo è già stata indicata nella precedente Memoria « *Dell' essere e del conoscere* » (Cap. II, art. 2°): « il conoscere empirico non ha, nè dà coteste categorie; il conoscere scientifico esatto le ha e le dà; il conoscere filosofico non le ha, nè le dà, ma le pensa. » Con

(1) SPAVENTA, *Log. e Met.*, pag. 155, 157, 157.

Digitized by Google

questo intenderei dire che, quando una coscienza filosofica sia veramente tale, cioè maturata da tutta la storia della filosofia, trasformata ed elevata alla comprensione della seriale unità, allora essa al sicuro convincimento del possesso del vero non richiede altra prova che il suo medesimo pensiero, e dove magari gli specialisti deplorano la mancanza della dimostrazione e il niun valore apodittico della conclusione, essa trova la pace, la luce e la consolazione suprema, e non si toglie l'incomodo di parlar di colori ai ciechi nati. Sta bene che nè pure nell'ordine speculativo la cognizione perfetta all'uomo sia possibile, sta bene che niuno più del filosofo sia convinto dello stato imperfetto, incerto, pieno di oscurità della propria cognizione, ma convien rammentare altresì che dalla imperfezione conoscitiva all'ignoranza, non che alla fantasticità, corre un bel tratto e che se bastano poche ore per architettare il disegno d'un sistema filosofico barocco, occorre molto minor tempo per demolirlo.

Ciò malgrado la filosofia, solo coll'offrire una veduta sempre più chiara dei principj che hanno generato ed esprimono lo sviluppo spirituale dell'umanità, resta sempre una tra le maggiori forze vive della storia della cultura. Niuno sviluppo è poi più libero del suo e, fra tanto, meno arbitrario. Libero, perchè avviene secondo il processo e sotto la guida della ragione in cui solo è possibile trovare e vivere la libertà; meno arbitrario, perchè identicamente avviene secondo il processo e sotto la guida della ragione, rispettosa di tutti i diritti e i doveri della esperienza e delle scienze, sempre mirante con libero spirito di iniziativa a sistemare, a criticare e quindi ad elevare la vita e il pensiero del pensiero come la vita e il pensiero dell'universo.

Digitized by Google

Digitized by Google

PARTE PRIMA

CRITERJ DEL PENSIERO PURO

1. — Si sa che la divisione hegeliana della filosofia, posto il pensiero del pensiero come la compenetrazione di sè stesso, distingue sistematicamente la logica, la natura e lo spirito. Benchè Hegel faccia della logica il primo che per il medio diventa l'ultimo, tuttavia la logica non è esplicitamente tutto il sistema. La scienza della natura e dello spirito sono certo impossibili senza il pensiero puro (logica), anzi i tre momenti sono tali che l'uno non può sussistere senza l'altro; nondimeno ci è impossibile identificare semplicemente la logica colla natura o collo spirito. La logica resta l'esposizione delle forme categoriche o determinazioni universali d'ogni reale, fatta astrazione dall'ente sia naturale sia spirituale nella specificazione e distinzione della sua realtà.

Hegel ha tracciato bene la via che deve tenere chi aspira alla identificazione del pensiero del pensiero col pensiero dell'universale realtà, ma non pare che abbia fatto buon uso del criterio logico del pensiero puro il quale viene da lui considerato solo come la semplice potenzialità universale cioè come assoluta astrazione da ogni determinazione specifica sia naturale sia spirituale. È vero che il pensiero puro, essendo l'assoluta indifferenza d'ogni realtà, a punto per questo è pura identità della natura e dello spirito, cioè è tale principio metafisico che senza di esso niente è reale. Ma, disgiunte le determinazioni universali dalle determinazioni particolari, la funzione specifica della logica non si capisce più. La logica categorica agisce sul vuoto delle cose particolari. Voglio dire che la logica così intesa pur non

Digitized by Google

essendo vuota forma, perchè è contenuto a sè stessa e insieme principio e sostanza universale e necessaria di ogni realtà, tuttavia essendo vuotata d'ogni determinazione specifica del reale, in questo senso opera nel vuoto e sul vuoto d'ogni specifica determinazione. L'indifferenza logica assoluta universale non giustifica logicamente la differenza relativa particolare. In sentenza hegeliana la logica del pensiero puro è condannata dunque alla sterilità. Di più, avendo dato lo scettro della logica alla pura e necessaria universalità, la contingenza e la particolarità del reale non si trovano nella logica e ne risulta, malgrado il parere contrario di Hegel, che tutta intera la determinazione specifica della natura e dello spirito si sviluppa o per illogismo o per assurdo.

Non è facile evitare gli equivoci provenienti da questa concezione. Alcuni suppongono erroneamente che la logica debba comandare alla natura e allo spirito, altri che debba contrastare, altri che debba obedire ai sistemi delle determinazioni specifiche naturali e spirituali della realtà. Ma in ogni caso, padrona, rivale o schiava, la logica, da questi punti di vista, resta estranea alla maggior parte della realtà (e quindi della verità) della natura e dello spirito.

Ciò posto, si domanda se non sia possibile un'altra soluzione che mantenga alla logica tutto il suo prestigio universale e la sua fecondità particolare, estendendo la sua azione a tutto il campo della realtà. Questo è il problema essenziale della logica teoretica cioè della Gnoseontologia, e noi cercheremo di risorverlo dimostrando la rivelazione universale e particolare della logica nella natura e nello spirito e la rivelazione universale e particolare della natura e dello spirito nella logica. Non ci sarà mai dato di conquistare la piena e ricca libertà del pensiero puro come vero primo, medio e ultimo del sistema, se non a questo patto. Bisogna mostrare come la logica sia realmente e quindi veramente natura e spirito.

2. — Il Ferrari diceva: « Non possiamo tollerare la logica, o comandi o gareggi colla natura, sottomettiamola alla natura; onde serva d'istrumento ai fenomeni: i dubj, le contradizioni svaniranno, l'assurdo si troverà confinato in una sfera esteriore

Digitized by Google

a quella della nostra azione. Questo partito non è arbitrario; ci è suggerito dalla natura stessa della logica... bisogna che la logica sia soggiogata » (1). Possiamo ripetere col Ferrari: la logica non deve comandare, non deve gareggiare nè colla natura nè collo spirito; ma non possiamo concedere che la logica debba essere soggiogata. Secondo noi la logica deve essere anzi deve farsi libera nella natura e nello spirito, cioè deve essere padrona di sè. Questo è il punto. Finchè non saremo in grado di dimostrare che la logica naturando si natura, spiritualizzando si spiritualizza nella produzione logica di sè, non eviteremo la illusione della metafisica astratta. Sforziamoci adunque di svellere dalla nostra mente l'ultimo pregiudizio intorno alla funzione della logica di fronte alla natura ed allo spirito. Poichè il pensiero puro deve essere concepito come primo o antecedente che diventa ultimo o conseguente per il medio, concepiamo la natura e lo spirito come lo sviluppo autologico del pensiero puro, cioè come lo stesso pensiero puro nella continua produzione logica di sè medesimo. Per giungere a questo risultato speculativo dobbiamo abbandonare tra le vane ombre i tre momenti dialettici hegeliani: della logica, della natura e dello spirito; e nella logica stessa le tre sezioni: dell'essere, dell'essenza e del concetto. Senza dubio, Hegel ponendo le sue triadi dialettiche non vuol mai pensare tre concetti diversi ma sempre uno solo che, come ha osservato giustamente il Croce, è l'universale logico concreto, e questo principio d'interpetrazione speculativa circola in tutte le sue divisioni. Ma tra la sua natura e il suo spirito resta un abisso che invano Hegel tenta di colmare ricorrendo al terzo termine del logo concepito come l'universale identità. Perciò ad evitare ogni pericolo di dualismo, sarà meglio compiere l'introduzione alla teoria esponendo non i termini dialettici ma i criterj fondamentali dalla cui sintesi critica risulterà nella sua adeguatezza il principio dell'autoctisi logica del pensiero puro, cioè il principio dell'autologia. I criterj del pensiero puro dal punto di vista dell'autologia sono tre: il primo si manifesta

(1) FERRARI. *Filosofia della rivoluzione,* Londra 1851, I, pag. 226, 227.

Digitized by Google

nella determinazione del primo pensare, il secondo nella determinazione del processo, il terzo nella determinazione dell'ultimo pensare.

Stimo quasi superfluo avvertire che ciò che qui si dice primo, medio ed ultimo pensare non involge la categoria del tempo, nè presume di aprire o di chiudere il processo sempre aperto del pensiero puro che è sempre una sola e medesima attualità autoproduttiva, senza principio, senza medio, senza ultimo, assegnabili dogmaticamente. Le espressioni: « criterio del primo, del processo e dell'ultimo pensare », equivalgono alle seguenti: « primo, secondo, terzo criterio del pensiero puro ». La terminologia adottata ha solo il vantaggio di ripigliare il filo della tradizione speculativa. Ma l'importante è intendersi sui concetti.

Digitized by Google

Capitolo primo

Criterio del primo pensare

1. — La determinazione del criterio del primo pensare è uno dei maggiori problemi della filosofia teoretica. Giorgio Hegel, che più d'ogni altro ne sentì la profonda portata speculativa, non essendo disposto per questo riguardo ad ammettere il semplice asserire, nè le imaginazioni, nè le capricciose giravolte del raziocinio [1] consigliò di abbandonare ogni preconcetto sull'impossibilità di conciliare una immediatezza indipendente e una mediatezza egualmente indipendente nel principio del pensare. Bertrando Spaventa, nel magistrale ripensamento che egli fece della logica hegeliana, non si staccò dalla dottrina di Hegel, anzi illustrò con singolare evidenza il principio della bilateralità del primo pensare, nel quale egli vide la soluzione dell'intricato problema. Quindi, sulle orme di Hegel, dichiarò che « l'essere, il puro essere, è il primo nella logica [2] e quindi nella scienza » per cui veramente qui s'intende la metafisica. Stimo superfluo avvertire che senza un'intesa sul criterio del primo pensare in filosofia non s'intende niente. Solo ritentando incessantemente la sua più riposta origine il pensiero ricomincia, rianda e ricrea assolutamente sè medesimo, e si costruisce quella conoscenza teoretica senza la quale niente si concepisce e mediante la quale tutto si concepisce, perchè da un lato è la conoscenza delle determinazioni universali delle cose, dall'altro è la teoria dei concetti [3].

---

[1] Hegel, *Enc.*, § 77.
[2] Spaventa, *Logica e metafisica*, pag. 161-163.
[3] S., *op. cit.*, pag. 451.

Digitized by Google

Ma se noi ci facciamo ora a ricercare il concetto del primo pensare, ciò vuol dire che la soluzione di Hegel, malgrado gli schiarimenti dello Spaventa, richiede ancora di essere discussa. Fissiamo dunque anzitutto il significato dei termini. Con grande nettezza lo Spaventa distingue il conoscere dal pensare cioè dal puro conoscere (che è la mente) (1). Il pensare, come puro pensare, è l'elemento universale e indifferente del puro conoscere, con assoluta astrazione da ogni determinazione naturale e spirituale (2); è puro concetto (3), punto intuizione (4); è logo (5). In questo senso il pensare s'immedesima colla logica (6) e la scienza, al modo hegeliano, non è altro che lo spiegamento dialettico dell'infinita potenza di conoscere (7). Ecco ora come il problema del primo pensare è esposto dallo Spaventa, senza abbandonare d'una linea la posizione ideale di Hegel. « *Il primo* scientifico è lo stesso Primo nella logica: perchè la logica è la scienza fondamentale. Non è il principio ma soltanto *il cominciamento;* cioè la forma più elementare ed infima del principio. Ora la difficoltà propria del Primo è questa. Provare è derivare una cosa da un'altra, un concetto da un altro; perciò presuppone un Primo. Adunque, il Primo, in quanto provato, non è Primo, ma Secondo; il Primo è quello da cui esso si deriva. E da capo questo, che ora è il Primo, se è, come ha da essere, provato, non è più esso il Primo, ma quello da cui viene derivato. E così via via. Adunque, *Primo provato* è una contradizione: giacchè se è provato non è Primo. Dunque, si conchiude, non può essere provato. Ma, d'altra parte, non può esser ammesso così ad arbitrio, ammesso perchè ammesso: cioè deve essere provato: altrimenti sarebbe un primo, ma non il *Primo nella scienza.* Dicendo dunque, *Primo* io *nego* la prova

(1) SPAVENTA, *op. cit.*, pag. 159.
(2) S., *op. cit.*, pag. 145.
(3) S., *op. cit.*, pag. 146.
(4) S., *op. cit.*, pag. 147.
(5) S., *op. cit.*, pag. 146.
(6) S., *op. cit.*, pag. 145.
(7) S., *op. cit.*, pag. 139.

Digitized by Google

(la necessità di provare); dicendo *Primo scientifico, affermo* la prova. Ora il Primo che noi vogliamo non è un semplice Primo, ma appunto il primo scientifico. Dunque, il Primo scientifico è una contradizione. In altri termini, *provato* vuol dire derivato, *mediato; Primo* vuol dire non derivato, non mediato, cioè *immediato.* Adunque, *Primo scientifico* vuol dire *immediato mediato.* Questa è la contradizione » (1). Tali sono le difficoltà che lo Spaventa riconosce e rinforza con la sua scultoria evidenza. Il nerbo del suo ragionamento mi pare che si possa riassumere così. E evidente che nella prova si presuppone un primo logico (metafisico). Ora questo primo (metafisico) è *provato* o *non provato?* Se è provato, non è primo; se non è provato, non è logico. Dicendo primo, nego la prova; dicendo logico affermo la prova. Ecco il paradosso tipico del primo, in ordine tanto alla logica quanto alla metafisica.

2. — Stimo pregio dell' opera riferire ancora qui le parole colle quali lo Spaventa espone la soluzione hegeliana di questo problema: « Nella stessa *Appendice* ho esposto la soluzione di questa contradizione. Il *Primo scientifico* è *mediato* (e quindi provato), in quanto è il risultato finale della critica della coscienza, cioè il concetto della infinita potenza di conoscere; ed è *immediato* cioè *Primo,* in quanto nel giro della scienza (logica, natura, spirito) non presuppone un altro concetto, ma tutti i concetti lo presuppongono. Distinguendo la critica della coscienza (da cui risulta la potenza del puro conoscere) dalla scienza, che è lo sviluppo del puro conoscere, si vede, che l'Ultimo nella prima è il Primo nella seconda; e perciò il Primo scientifico è in questa immediato, e in quella mediato. A chi dicesse che ciò sia una nuova contradizione, perchè questa critica o scienza che precede la scienza come sistema, deve avere anche il suo Primo che vuol essere provato; e così all'infinito: si risponderebbe così. La critica che precede la scienza, ha un' indole sua propria; comincia dal primo *fenomeno,* dal primo (falso) sapere, e risolve tutte le forme più o meno false del sapere nel concetto

(1) SPAVENTA, *op. cit,* pag. 160

Digitized by Google

del puro conoscere. Ora il fenomeno, il primo fenomeno, *si ammette, non si prova;* è semplice fatto, non *scienza.* Perciò, come primo, non c'è bisogno di provarlo; se si provasse, non sarebbe più mero fatto » (1).

3. — Passiamo ora alla critica di questa soluzione.

Nell'insistere sopra la bilateralità del primo logico, Hegel e Spaventa hanno ragione. Ma errano quando affermano che questa bilateralità è critica e scientifica (metafisica), nel senso che il primo nello stesso tempo è mediato cioè ultimo nella critica, immediato cioè primo nella scienza (metafisica); giacchè se la critica precede la scienza (metafisica), ogni fenomeno del suo (falso) sapere resta tagliato fuori della scienza, tanto il primo quanto l'ultimo, indifferentemente. Quindi nulla importa al primo scientifico (metafisico) quel semplice fatto che è il risultato finale della critica della coscienza e, in particolare, che sia o non sia l'ultimo cioè il mediato, dal momento che resta sempre fuori della scienza metafisica.

Il difetto della prova dello Spaventa è così sensibile che la sua proposta non valse a far tacere gli avversarj. Mantenendo la lotta sull'ambiguo terreno pseudologico, costoro infatti continuano a dire: nessuna dimostrazione logica può avverarsi senza l'impiego di alcuni principj logici fondamentali; ma questi principj logici indispensabili ad ogni dimostrazione sono alla loro volta assolutamente indimostrabili, perchè non si può ammettere il regresso all'infinito; dunque è giocoforza convenire che il primo logico non può essere provato logicamente. La logica è un colosso coi piedi d'argilla. Non urtiamolo, per carità, colle nostre critiche, o ammettiamo il miracolo. *Logica quia non logica.* Espressa in tali termini la difficoltà, c'è poco da dire; i fautori dello scetticismo logico hanno ragione. Ma considerando meglio la cosa, si vede che c'è un vizio nella posizione ordinaria del problema, e questo è il preconcetto (già deplorato) che ciò che è dato alla logica metafisica (ipotesi) sia il dato della

(1) SPAVENTA, op. cit. pag. 160-161. Cfr. inoltre in *La filosofia italiana nelle sue relazioni* etc., *Appendice* etc. pag. 264 e seg.

Digitized by Google

logica metafisica (tesi). Il che non è. Ridotta tutta la questione all'apprezzamento esclusivo delle premesse, la pretesa che si discute diventa assurda. Si vuole invero che la logica (metafisica) si muova così da sè, fuori della logica (metafisica) ma dentro la logica (metafisica), con moto logico (metafisico) ma senza moto, da dati logici metafisici ma senza dati, da una premessa senza conclusione che in fondo si ridurrebbe ad una conclusione logica senza premesse. Finchè non si distingue ciò che è dato alla logica metafisica (cioè le premesse) da ciò che è il vero e proprio dato della logica metafisica, il problema resterà insoluto. Spieghiamo più chiaramente questi punti.

In ogni prova logica si va da una o più premesse ad una conclusione. Le prime premesse sono proposizioni primitive; queste comunque siano denominate son composte di idee o enti logici primitivi. Le conclusioni invece sono proposizioni derivate, la cui verità è una conseguenza delle condizioni poste antecedentemente. Il modo in una col valore logico della derivazione necessaria della conclusione dalle premesse dicesi deduzione. Chiamando ipotesi (Hp) le premesse, tesi (Ths) la conclusione, deduzione (ɔ) la derivazione necessaria, la struttura d'ogni prova viene tradotta dall'espressione seguente: « Hp . ɔ . Ths ». Lascio stare per un istante il dato della logica metafisica. Quel che voglio dire è che le premesse (Hp) sono soltanto il dato alla logica. Se non è così, l'ipotesi non può più essere quello che è, cioè l'ipotesi che si ammette ad arbitrio.

Per ben comprendere il dato della logica metafisica, prendiamo un esempio molto semplice dalla dottrina della logica analitica della quantità, la cui considerazione astratta ci sarà poi di gran rilievo pel concetto del metodo scientifico tanto astratto quanto concreto. Io pongo prima gli enti a, b, c; poscia le proposizioni primitive $a : b$, $b : c$; quindi compongo gli enti e i rapporti dati nel seguente modo $a : b = b : c$. Facendo tutte queste posizioni, proposizioni e composizioni io sono liberissimo, o per meglio dire non sono affatto determinato da alcuna ragione. Perchè? perchè faccio un'ipotesi ed evidentemente non faccio un lavoro logico. Ma ciò posto, voglio sapere p. es. il valore dell'ente a in funzione degli altri due e ricorrendo a ben note operazioni

Digitized by Google

ricavo: $a = \frac{b^2}{c}$. È evidente che in questa conclusione io non sono più indeterminato, deduco di necessità. Evidentemente parlasi qui della necessità astratta che è propria delle scienze particolari. Ecco la deduzione necessaria, ecco la logica. Qui però, logica analitica astratta (matematica), non metafisica. L'ammetto ben volentieri e l'ho già avvertito or ora. Ma prima di passare al concreto cominciamo ad intenderci sugli elementi astratti. In questo caso, donde comincia la logica? Diremo noi che comincia dalle premesse (Hp) che sono ammesse senza prova? Credo che sia bene ammettere che essa comincia, ma non deriva, dalle premesse.

Le premesse sono fatti empirici che rispetto all'operazione logica ed alla conclusione successiva sono anteriori in ordine di tempo. Ma l'ordine dei fatti nel tempo non è l'ordine delle idee nella logica (anche elementare); o meglio, il tempo psicologico del conoscere soggettivo non è ancora il tempo logico del conoscere scientifico astratto. Rispetto al tempo psicologico la logica comincia dai dati che le sono a punto dati; rispetto al tempo logico astratto invece essa comincia da un altro dato che le è suo proprio. In altri termini, il dato *alla* logica è cronologicamente anteriore al vero e proprio dato *della* logica, la quale pertanto comincia da quello, ma deriva da questo. Nello stesso senso ho detto che la logica ha cominciamento da quello, ma principio da questo. In ciò consiste la differenza tra « *dato a* » e « *dato di* ».

4. — L'imbarazzo che risulta dalla determinazione del primo logico nel campo astratto mi sembra pertanto molto vicino ad essere superato. Supponiamo d'aver presente tutto il giro della scienza logica analitica. Avremo senza dubio davanti una serie di processi analitici probativi ognuno dei quali è riducibile a questo tipo:

« Premesse - deduzione - Conclusione, » cioè Ipotesi dunque Tesi.

Isolando il primo processo probativo cioè la prima prova della intera serie scientifica avremo: 1° le prime premesse, 2° la prima deduzione, 3° la prima conclusione. Quale di questi tre elementi è il primo logico? S'è già veduto che il primo logico non è dato dalle prime premesse. Le prime premesse invero si ammettono,

Digitized by Google

non si provano; sono semplici fatti, non primo logico. Così la questione resta già trasportata fuori dell' incongruo campo dove si fa versare ordinariamente. Quindi gli avversarj della logica saranno costretti per lo meno a rinunziare ai loro vecchi argomenti.

Consideriamo ora il concetto del secondo elemento della prima prova. Diremo noi che il primo logico è la prima deduzione? Anzitutto saremmo riportati al solito *tourniquet:* la prima deduzione è dedotta o no? Se è dedotta non è prima, se non è dedotta non è logica. Inoltre è facile avvertire che il concetto stesso della prima deduzione è inammissibile, perchè la deduzione è sempre identica a sè stessa in tutto il giro della scienza, dalla prima all' ultima prova possibile. Non c' è una prima deduzione, poi una seconda diversa di natura dalla prima e così via. C' è invece un primo impiego, poi un secondo, poi un terzo e così via all' infinito, sempre della stessa operazione. In conclusione, si capisce che il primo logico non è e non può esser la prima deduzione per sè stante.

Dunque non resta che un partito, cioè riporre il primo logico analitico astratto nella prima conclusione o nella prima prova. A prima giunta si vede che la prima conclusione intesa a dovere si sottrae al dilemma riferito. Infatti la prima conclusione è insieme provata e non provata, come si richiede; *provata* perchè conclusione, cioè dedotta logicamente dalle premesse; *non provata* perchè prima, in quanto non presuppone nessun' altra conclusione precedente che la provi, mentre è presupposta da tutte l' altre conclusioni successive. E fra tanto rimane nel solo campo della scienza analitica. Tuttavia, concesso che ciò sia vero, bisogna intendere ciò che si dice, perchè si potrebbe cadere in un nuovo equivoco. Infatti anche la prima conclusione, quando si consideri in sè e per sè astratta dall' organismo logico della prova, non dice nulla di logico, non è fatto logico in sè. La prima conclusione diventa fatto logico, solo se si presenta nella relazione deduttiva colle sue premesse.

Si vede da ciò, che anche già nel campo della logica analitica se la prima conclusione ha da essere concepita come il primo logico, questo concetto deve essere veramente sintetico, concreto e processuoso. Il primo logico astratto deve essere la prima

Digitized by Google

unità sintetica della serie logica, quasi direi il primo individuo, il primo essere organico e vivente della scienza. In conclusione, nessun elemento singolo della prima prova logica analitica, in quanto vogliasi considerare come verità astratta preposta ed opposta alle altre verità, è il primo logico ma più tosto il contrario.

Chiarito questo esempio, valido nel campo della logica analitica esatta, ritorniamo alla ricerca del primo pensare nella logica sintetica o metafisica. Se le dimostrazioni deduttive della logica analitica servissero anche alla logica sintetica, si capirebbe senz'altro che il primo pensare logico-metafisico non può essere l'ultimo mediato nella critica della coscienza e il primo immediato nella metafisica, come esige la tesi dello Spaventa. Ma la deduzione non è il metodo logico della filosofia. Noi vedremo nel capitolo successivo che il metodo logico proprio del pensiero puro è la seriazione cioè l'elaborazione e insieme la conclusione sintetica della induzione empirica e della deduzione scientifica. Questo significa che c'è dimostrazione e dimostrazione. La dimostrazione scientifica esatta è deduttiva, la dimostrazione filosofica è seriale. Ma importa rilevare che quello che è dimostrato sia in un modo sia nell'altro è sempre mediato nel proprio genere e sta come tesi derivata da un'ipotesi, e inoltre, ciò che ha valore di vero primo pensare non può essere il mediato fuori e l'immediato dentro il pensiero puro. La ragione di questa singolare esigenza già la conosciamo. La mente, nel concepire il primo pensare non si contenta più della vacuità delle mere premesse astratte del suo ordine, benchè sia disposta a riconoscerle ultime cioè mediate nella critica propedeutica e prime cioè immediate nella filosofia, cioè nella scienza (metafisica) secondo il criterio dello Spaventa. Invero, ammettendo l'ultimo nella critica della coscienza, non si mediatizza assolutamente il fatto logico del primo pensare; del pari ammettendo il primo nello sviluppo della dottrina metafisica non si immediatizza assolutamente il mediato.

Dunque la mente esige altro; altro ultimo, altro primo. E, come si può inferire chiaro dall'anzidetto, il primo pensare deve essere insieme primo ed ultimo, immediato e mediato, ma sempre

Digitized by Google

nella metafisica e nella sola metafisica. Non mediato fuori e immediato dentro, come vuole lo Spaventa. Il primo della logica metafisica non è semplicemente l'ultimo della critica della coscienza. La logica filosofica invece piglia l'ultimo della critica della coscienza come semplice premessa e con questa premessa comincia, non da questa premessa deriva. Donde dunque la logica filosofica deriva? Deriva dal primo pensare. E questo primo è più tosto la prima conclusione cioè il primo atto filosofico puro che essa compone colle premesse fornite come ultimo dalla critica. Anzi è da notare come fu già detto, che il vero primo non è costituito nè dalle premesse e nè pure dalla sola conclusione per sè stante. Questi momenti logico-metafisici, astrattamente considerati, sono a pena la via che conduce al primo pensare; l'aria almeno a cui appoggiare il volo e la macchina per così dire capace di appoggiarsi all'aria e di volare. E la stessa prima conclusione, come fu detto, quando s'intendesse assolutamente diremta dalla prova, sarebbe tutt'al più come un frutto strappato dall'albero e poi identificato coll'albero stesso in quanto è, e non si può negare, la potenzialità dell'albero medesimo. Quindi segue l'immediata-mediatezza della prima conclusione concepita nella tipicità organica e vivente dei tre elementi della prima prova, cioè come conclusione prima d'ogni altra, e come conclusione derivata per le premesse, non mai esteriore al campo della metafisica.

Credo che non vi sia bisogno di giustificare maggiormente in che e perchè questa tesi si distacca da quella dello Spaventa. Quando lo Spaventa, ripensando Hegel, dice: il primo logico (metafisico) è mediato nella critica della coscienza che precede la scienza (metafisica) e immediato nella scienza (metafisica) che succede alla critica, in primo luogo confonde il dato della coscienza (che è il dato alla scienza metafisica) col dato della scienza (metafisica), in secondo luogo esclude la logica (metafisica), ponendo il mediato fuori di essa. La prima conclusione invece, intesa a dovere, cioè come prima prova, fonda tutto il suo valore nella scienza (metafisica), senza abbandonare il fecondo principio della bilateralità del primo pensare. Ma questo punto era oscuro anche in Hegel, e si fa chiaro solo ora, meditando il ripensamento dello Spaventa.

Digitized by Google

5. — Non è qui il luogo di far vedere quali e quante siano le applicazioni del nuovo punto di vista all'epistemologia, alla gnoseologia, alla metafisica. Sarà utile invece l'esposizione di alcuni altri criterj generali, prima sul pensare puro, poscia sull'Essere, il puro Essere considerato da Hegel come il primo pensare, principio al quale, con qualche riserva, aderisco. Anzitutto si noti che non si potrebbe porre il primo pensare se non si potesse distinguere il pensare come puro pensare dal semplice pensare opposto a sua volta al semplice percepire. Il pensare come puro pensare non è un conoscere qualunque, ma è il conoscere puro che è unità del semplice pensare (concetto astratto) e del semplice percepire (intuizione astratta). Non entra veramente in filosofia chi non comprenda bene la differenza che intercede fra il semplice percepire, l'astratto semplice pensare e il pensare come pensare puro. Ora veniamo alla determinazione del concetto dell'Essere, del puro Essere considerato come il primo pensare. Dalle osservazioni premesse risulta che la tesi dell'Essere come primo pensare non è accettabile se non concependo l'Essere come prima conclusione.

Ma come dunque si dimostra che l'Essere, ammesso come primo pensare, deve essere riconosciuto come prima conclusione, cioè come prima prova filosofica? Bisogna ripigliare, da questo punto di vista, la considerazione hegeliana dello Spaventa. Il quale dice: « quale è il Primo? L'ho già detto: il risultato della propedeutica? Questo è l'assoluto conoscere, il pensare oggettivo. Ma si noti bene; è il pensare oggettivo, non come mondo o totalità assoluta del pensare, come questa o quella *determinazione* del pensare, ma come semplice grado in generale, orizzonte, prospetto del pensare, come pensare indeterminato, come semplice *infinita potenzialità* (possibilità) *del pensare*. Ebbene, questo Pensare indeterminato, questa, dirò così, prima determinazione del Pensare, la quale è appunto l'indeterminatezza, questo infinito potenziale, questa potenzialità di tutte le determinazioni, ma che non è nessuna determinazione, questo pensare non è altro che l'*Essere*, semplicemente l'Essere, senz'altro, il

Digitized by Google

Pensare come Essere. L'*Essere,* dunque, il *puro Essere* è il Primo scientifico » (1).

Mi sia ancora lecito citare un altro schiarimento dello Spaventa. « È facile, e non è facile dire cosa sia l'essere: appunto perchè ogni concetto presuppone l'essere. Si sbaglia facilmente, intendendo un essere e non già l'essere, l'essere semplicemente, puro. L'essere non è l'essere naturale, nè l'essere pensante; non è la semplice realtà opposta alla realtà cosciente o al pensiero, come quando si dice comunemente: altro è il pensare, altro è l'essere; altro è pensare la casa, altro è essere la casa. L'essere semplicemente non è opposto così o separato dal pensare; ma è solo *distinto,* e nondimeno è solo nel pensare, e non può essere che nel pensare; è l'essere del pensare, l'essere *logico* (essere *ideale,* direbbe Rosmini)... La sua intelligibilità è la sua relazione (contatto) col pensare; il non essere semplice essere senza il pensare, ma l'essere in quanto pensato (l'essere logico) » (2).

Perchè queste lunghe citazioni? Per provare che l'essere, nel concetto proprio che qui si considera, non si intuisce immediatamente in filosofia. L'essere impuro, senza il pensare, e l'essere puro del pensare devono essere distinti. La filosofia deve ripensare l'essere impuro della critica propedeutica, poi concludere logicamente che l'essere della realtà (sia naturale sia pensante), opposta alla realtà cosciente, non è l'essere della realtà cosciente, cioè l'essere del pensare. Ciò significa che l'essere del pensare è l'essere mediato logicamente. E questa interpretazione è confermata dallo stesso Spaventa il quale dice, l'abbiamo visto, che l'essere del pensare è l'essere logico (metafisico). Ora come può darsi che l'essere dedotto (logicamente) non sia l'essere-conclusione d'un ragionamento logico, cioè la tesi d'una prova riducibile al tipo: Ipotesi dunque Tesi? Adunque, quello che è come implicito in Hegel e nello Spaventa, diventa chiaro nelle considerazioni precedenti. Questa chiarezza

(1) SPAVENTA, *La filos. ital. Schizzo* etc., p. 266.
(2) SPAVENTA, *Log. e met.,* pag. 163, 164, 166.

Digitized by Google

è il pensiero dell'essere come vero primo pensare, in altri termini, come prima conclusione o prima prova.

6. — Ma tale prova può essere fornita anche per altra via.

Prendiamo, invero, la prima prova del pensare, a cui lo Spaventa medesimo s'informa per ribadire storicamente e teoreticamente la medesimezza dell'essere e del pensare; intendo dire il principio cartesiano: *cogito ergo sum*. Ma prima faccio un'osservazione. Il principio cartesiano è una prova logico-metafisica? Se non lo fosse, sarebbe inutile sofisticare sulla sua interpretazione dall'attuale punto di vista. Ora lo Spaventa ha in parte ragione di dire: « Il pensiero — il *cogito ergo sum* (l'Io) — di Cartesio è *immediatamente* pensare ed essere, unità immediata di pensare ed essere (Io e non-io). Questa unità (identità) — l'*ergo* — non è il vero Pensare (il vero *ergo*); non è *processo* (relazione, unità sintetica originaria), ma semplice *assioma, intuizione, evidenza, evidenza naturale* ». (1)

Ha in parte ragione, perchè il pregio di Cartesio, oltre a quello gnoseologico di cui si dirà, è a punto il ricorso a questo principio psicologico di estrema e pur naturale evidenza intuitiva, negletto dall'antica filosofia. Ma quando lo Spaventa appuntando lo sguardo al significato gnoseologico dell'*ergo* cartesiano, sulle tracce di Hegel, di Fichte e di Gioberti (2), giunge a stabilire che « Pensare ed Essere (Io e non-io), a punto perchè immediatamente *uno* (identici), non sono veramente uno (3), che « l'Essere è *insidente* nel pensare (è *contenuto* nel Pensare) *immediatamente*, come l'effetto nella causa, la conseguenza nel principio », che, « l'Essere non coincide assolutamente col Pensare » (4), insomma, che l'Essere senza il Pensare non è l'Essere del Pensare e via via, di certo non procede più coll'intuitivo criterio dell'evidenza naturale. Tanto è vero che per convenire con lui, bisogna ragionarci su. Togliete questo « ragionarci su » e non coglierete più il concetto cartesiano, come

(1) SPAVENTA, *La filos. ital.*, pag. 267.
(2) *S., op. cit.*, pag. 269.
(3) *S., op. cit.*, pag. 267.
(4) *S., op. cit.*, pag. 268.

Digitized by Google

l'intende lo Spaventa e come si deve intendere filosoficamente. Tanto meno, senza questo ripensamento, coglierete l'Essere come primo pensare. Il che significa che l'*ergo* cartesiano in sè e per sè è un punto assolutamente oscuro, una base presupposta, non pensata affatto. Tale apparve al Vico. La filosofia posteriore a Cartesio fa chiaro questo punto oscuro. Dove, come e perchè lo faccia chiaro, è omai superfluo avvertire. Insomma, voglio dire che l'*ergo* psicologico di Cartesio non è ancora l'*ergo* gnoseologico che fu poi quello di Hegel e dello Spaventa, mentre riconosco che questo non è che la chiarezza di quello. Così, e solo così, ha da essere inteso il vero *cogito ergo sum* donde è lecito partire come dalla prima prova logica (metafisica) del pensare. Questa prova si riduce giustamente alla formola: « Ipotesi dunque Tesi ». E noi sappiamo ormai che il *sum*, fuori della critica propedeutica, è la conclusione, anzi la prima conclusione cioè la prima prova del vero pensare. Ma l'essere del pensare è a punto il *sum* fuori della critica propedeutica, l'essere che è puro sviluppo. Dunque l'essere è la prima conclusione del pensare, del vero pensare; in altri termini, l'Essere è il primo pensare a punto perchè è concepito come prima conclusione senza cui si resta fuori della filosofia. E questo punto di vista risulta da tutto il concepimento della logica hegeliana e da tutto il ripensamento profondo che ne fece lo Spaventa.

7. — Da questa sommaria meditazione io credo di poter conchiudere che la determinazione del concetto del primo pensare è stata raggiunta, da un nuovo punto di vista. Il risultato finale è questo che, secondo il mio modo di vedere, il problema della prima prova non ci affanna più. Siccome questo problema suol ridursi ordinariamente al problema della prova della prova, il guajo è molto serio sin dal principio; perchè, da un lato sembra impossibile fermarci ad un primo il quale se non è provato non è primo, se è provato non è logico; dall'altro è inaccettabile il regresso all'infinito. Per vincere queste difficoltà sollevate dallo scetticismo, m'è parso opportuno sottoporre a nuovo esame la soluzione hegeliana ripensata dallo Spaventa, e ne ho indicato il pregio, il difetto e l'oscurità. Infine ho aggiunto il criterio e il modo della rettificazione. In ultima analisi io credo d'aver di-

Digitized by Google

mostrato due cose: 1° che il primo pensare in generale sarebbe un falso pensare se non fosse pensato nel suo sviluppo logico come prima conclusione o prima prova; 2° che l'essere, il puro essere, logico (metafisico) in particolare sarebbe un falso primo se non fosse concepito analogamente. Ma la prima condizione per comprendere bene il criterio del primo pensare è la distinzione del cominciamento dal primo, da quel primo logico, intendo, che in filosofia è anche il medio e l'ultimo per la compatta e sempre presente unità logica del pensiero puro (1). È ovvio altresì che

(1) Il CROCE (in « *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filos. di Hegel* » Bari, Laterza, 1907) scrive: « Hegel si dette sempre grande ambascia circa questo problema del *cominciamento,* non meno che intorno a quello dell'introduzione da fare alla filosofia (è nota la disputa che la *Fenomenologia* ha nel sistema: disputa priva di senso). Eppure egli stesso riconosce benissimo che la filosofia è un circolo »; e con ciò pronunzia implicitamente l'impossibilità d'un punto di inizio necessario. Nel circolo si entra da ogni parte; e così nella filosofia...; ciascuno ha il suo primo...; la preferenza da dare a un cominciamento piuttosto che ad un altro è, tutt'al più, questione di convenienza didascalica. Ma, se il problema del cominciamento non ha valore in filosofia, è vero, per altro, che la filosofia oggettivamente considerata, ha il suo primo, il suo πρῶτον φύσει: un primo, che è insieme l'ultimo, il primo che è circolo, e, per esempio, nella filosofia di Hegel, lo Spirito o l'Idea. « Il ROQUES (in *Hegel, sa vie et ses oeuvres*, Paris, Alcan, 1912) non accetta il punto di vista del Croce, e, rispetto al concetto dell'essere puro posto da Hegel a cominciamento della *Logica,* dichiara che se si seguisse il criterio del CROCE « ainsi la Logique, intéressante dans le détail des ses parties, n'aurait aucune valeur en tant que construction systématique » (p. 136). Io credo che il ROQUES non abbia a sufficienza distinto il problema del cominciamento dal problema del primo, distinzione che non è sfuggita al CROCE; perciò esaggera nella confutazione del C. senza tener conto che il C. ammette che la filosofia oggettivamente considerata abbia il suo primo. Ma d'altra parte pare che il C. non abbia a bastanza distinto l'essere puro della *Logica* da un cominciamento qualunque, cioè « giustificato quanto un altro; ma ingiustificabile, in quanto si pretenda giustificarlo come il solo » (p. 109) L'essere puro della Logica è, non tanto cominciamento arbitrario, quanto primo logico della Logica e quindi anche della filosofia. Il C. ritornando sull'argomento (in *Critica* Anno X, V, 1912, pag. 374) replica contro il R. che « l'hegelismo superficiale che vuol fissare il punto necessario di cominciamento, nega anche qui le migliori conquiste dell'hegelismo profondo. ... La richiesta per la filosofia di un Primo, ossia di un primo concetto,

Digitized by Google

sarebbe grave errore confondere il primo pensare col criterio del primo pensare. E infine bisognerà tener conto di un' altra avvertenza fondamentale. Per agevolare la comprensione speculativa del pensiero puro si distinguono successivamente tre criterj: del primo, del processo, dell'ultimo pensare. Ma questi criterj sono criticamente interdipendenti e teoreticamente si immedesimano fra loro. La teoria del pensiero puro rovinerebbe se questi criterj si mantenessero disgiunti. Il criterio del pensiero autologico puro, di cui in seguito si parlerà, è la sintesi speculativa di questi criterj.

è in fondo un pregiudizio trasportato in filosofia da altri modi di scienza. In filosofia il primo è anche l'ultimo. È questo il genuino pensiero dell'Hegel che la scuola ha falsato, Cfr. *Encic.* § 17 ». Ma la questione rimane la stessa. Distinto il cominciamento dal primo, e ammessa l'identificazione del primo con l'ultimo, si tratta di vedere se il puro essere, e così per Hegel il pensiero puro, sia un cominciamento arbitrario, quasi un punto particolare accanto ad altri punti, o invece sia l'universale primo ed ultimo, in ordine all'unità logica di quel sistema il quale richiede che ad ogni momento il primo sia l'ultimo e l'ultimo il primo. E direi, in ultima analisi, che l'essere puro figura in Hegel per avventura quale cominciamento didascalico e quale primo filosofico, essenziale alla forma sistematica dell'Enciclopedia. È superfluo infine ripetere che il *Criterio del primo pensare* trattato in questo saggio si riferisce non al cominciamento ma al primo cioè al primo criterio filosofico (logico, universale e concreto) senza cui si resta fuori della filosofia.

Digitized by Google

Capitolo secondo

Criterio del processo.

1. — Quell'essere che è il primo pensare, a punto perchè essere e perchè primo, non è una sintesi perfetta e definitiva, ma una sintesi che si svolge progressivamente e grado grado diventa una sempre più comprensiva e perfetta unità. Ma questo progresso, come si vedrà, non è un accostarsi ad un termine prestabilito. Ogni sintesi è in sè e per sè stessa attività creatrice cioè sviluppo che continuamente si rinnova e si supera, aspirando ad una superiore unità. Il pensiero fra tanto mette a nudo una serie di graduali conquiste d'unità e ad un tempo l'inesausta aspirazione d'ogni sintesi attiva ad essere ciò che ancora non è. Quindi cerca di intendere più chiaramente qual'è la natura del progresso delle sintesi attive verso la superiore unità. Infine, ricorrendo al modello del processo che più d'ogni altro sembra proprio alla natura del pensare cioè al processo logico, naturalmente si domanda: il processo delle sintesi attive dell'essere è un processo logico? Tal'è il problema dalla cui soluzione dipende la concezione teoretica dell'universo.

2. — Rimane adunque da determinare la costituzione del fatto logico nelle sue caratteristiche forme d'unità e nei varj gradi del suo sviluppo. Dopo quest'analisi paragoneremo il processo delle sintesi dell'essere col processo delle forme logiche, e solo con questo metodo potremo decidere qualche cosa sulla costituzione dell'unità profonda della realtà. Passiamo perciò alla determinazione del fatto logico.

La logica come scienza particolare ci assicura la certezza colle tre forme del concetto, del giudizio, del raziocinio. Queste forme sono evidentemente analitiche ed astratte e non si distin-

Digitized by Google

guono che dal grado della loro complessità, esprimendo sempre una relazione sistematica vale a dire una moltiplicità unificata in una relazione e consistendo sempre in una elaborazione del dato mediante il pensiero (1) vale a dire in una risoluzione dei dati empirici totali nei loro elementi.

Procediamo ora al confronto delle forme logiche colle sintesi della realtà. Scorgesi dalle anzidette essenziali proprietà che, se noi vogliamo concepire le cose sul puro modello delle forme logiche astratte ed analitiche, lungi dal giungere alla conoscenza della unità profonda della realtà, siamo condotti agli antipodi; lungi dal dimostrare la logica della realtà, dobbiamo smentirla e renderla al tutto impossibile. Infatti io vedo da una parte gli oggetti e i fatti singoli dell'esperienza e dall'altra i concetti universali e particolari della logica astratta. Ma, se tento di passare da questa a quella parte o viceversa, affermando ad esempio che gli oggetti sono concetti analitici o che i concetti analitici sono oggetti e così via, io non faccio altro che aggirarmi sopra miserande metafore coll'unico risultato di giungere ben presto ad un gergo pseudofilosofico senza costrutto. E la ragione è che ciò che è logico nell'essere non è punto rappresentato dall'essere, inteso nelle sue apparizioni materiali, individuali cioè dagli oggetti e dai fatti singoli dell'esperienza, ma dall'essere inteso nella sua universalità e necessità cioè nel suo ordine, nella sua serie, insomma in ciò che costituisce la sua vera e propria idealità. Stabilire pertanto una corrispondenza fra gli elementi logici analitici e gli elementi empirici è ingolfarsi in un equivoco enorme. Gli oggetti non si rivelano logici in sè, come avviene invece dei concetti; ma si rivelano logici solo quando sono pensabili e pensati in relazione all'universale. Sicchè fin dal principio dell'analisi comparativa il concetto logico astratto ed analitico e l'individuale concreto e sintetico dell'esperienza sia esterna che interna trovansi separati da un abisso. Inoltre, a mo' d'esempio, determinatevi quanto volete una classificazione per tipi, questa determinazione non vi darà mai il concreto pieno e ricco della realtà.

---

(1) Masci, *Logica*, pag. 37.

Digitized by Google

Le relazioni pure e semplici dei giudizj riscontrate dalla logica analitica ed astratta non possono meglio adeguare la ricchezza delle relazioni concrete e sintetiche della realtà. In primo luogo, perchè già bisognerebbe poter stabilire quella corrispondenza tra oggetti e concetti, tra elementi empirici ed elementi logici, che già vedemmo aggirarsi nel vuoto; in secondo luogo, perchè le operazioni puramente predicative, non fondate sull'esperienza, benchè non facciano astrazione da ogni contenuto, tuttavia, com'è noto, fanno sempre astrazione da *una* materia speciale e determinata. Ma ogni realtà è sempre strettamente limitata ad *una* qualità particolare e ad *una* particolare determinazione di contenuto, cioè a quella materia che le è propria. Quindi si può sicuramente affermare che quei rapporti « reali » delle cose che sono espressi nei nessi predicativi del giudizio non configurano nessun oggetto sensibile particolare e determinato della realtà.

Finalmente nè pure il raziocinio della logica astratta ed analitica può seguire il processo concreto e sintetico della realtà, benchè sia incontestabile la razionalità fondamentale dell'universo. È vero che il processo transitivo sillogistico, ad esempio, si attua necessariamente, come necessariamente si attuano molti processi razionali e naturali che la scienza è in grado di scoprire e di dimostrare o col calcolo o coll'esperimento. La necessità logica, la necessità matematica, la necessità fisica tornano logicamente ad uno, senza dubio; ma per contro è logicamente impossibile *identificare un sistema analitico con un sistema sintetico,* a meno che si possano distruggere quelle objezioni contro l'adeguatezza ontologica del concetto e del giudizio da cui il raziocinio risulta. Da quel che s'è detto si rileva che, per quanto grande sia il vantaggio conoscitivo portato dalla logica analitica, sopratutto per l'importanza della proprietà transitiva, non potrà mai esser tale da surrogare l'opera della conoscenza filosofica la quale deve ricostruire i dati totali della realtà, sintetizzando tutti gli elementi conoscitivi astratti e in tal guisa facendo ritorno alla realtà concreta, per quella via che è consentanea alla vera natura della conoscenza.

Digitized by Google

Così, per chi frettolosamente concludesse, la logica sembrerebbe vinta al conato filosofico e l'esperienza per antitesi reclamata in vece sua come l'unico principio capace di rispondere adeguatamente alla suprema esigenza della filosofia. Ma, tralasciando per un istante la questione del ricorso all'esperienza, che esamineremo a suo tempo, ogni equo spirito deve riconoscere che in realtà col risultato negativo del confronto istituito è vinto solo il vecchio errore di credere che la logica analitica cioè astratta sia tutta la logica e l'assurda pretesa che la logica analitica voglia o possa risolvere non che affrontare il problema più alto della filosofia. La logica analitica inoltre non viene scossa minimamente da questo risultato. E nè pure la questione della razionalità del reale, perchè oltre l'aspetto analitico e astratto non si può negare che ci sia un astratto propriamente sintetico e concreto nella questione della costituzione logica della realtà. Un aspetto che può formularsi così: ammesso che le forme logiche analitiche ed astratte ci allontanano dalla realtà, quali sono le forme sintetiche e concrete della logica? Soltanto dopo che avremo conosciute queste forme, potremo vedere se e quanto la logica, per questa nuova, via sia in grado di far ritornare la conoscenza alla realtà.

Ma la teoria della razionalità dell'universo fallirebbe ancora una volta al suo scopo, se si sforzasse di giustificare la separata considerazione delle forme logiche concrete e sintetiche, sostituendo, ad esempio, il concetto dell'individuale ai concetti generici o specifici, la classificazione genetica alla tassonomica, la determinazione delle leggi e delle cause ai puri nessi predicativi del giudizio e dimostrativi del raziocinio. In generale si può, anzi bisogna premettere che niuna forma logica sintetica si deve considerare come staccata dalla realtà. La conoscenza, in questo modo ottenuta, tornerebbe ancora frammentariamente alla realtà; mentre la realtà è tutta connessa e una e identica in tutte le cose. Spesso viene osservato che la realtà è invece moltiplicità, anzi infinita varietà di fatti. Io osserverò che il pensiero puro non si deve confondere col pensiero inferiore, e quantunque questo pensiero inferiore sia incapace di convincersi che la coscienza è riscontrabile in tutte le cose,

Digitized by Google

che la dualità subobjettiva è la caratteristica essenziale di tutta la realtà, che la realtà è un'operazione unica e realmente indissolubile e così via, i diritti della speculazione restano inalterati. Forse il regno del pensiero puro non è che il regno della nostra individuale autocoscienza, ove è pacifico signoreggiare a punto perchè la coscienza si è sollevata dal vario astratto ed ha raggiunto l'unità concreta che sopprime ogni lotta. Ma questo pensiero non si riceve dal di fuori. Ma l'unità razionale dell'universo non è tale, fuor che a patto d'essere conquistata col pensiero. Ma questo pensiero puro in altri termini non è tale se non venga pensato cioè realizzato dallo stesso pensiero.

3. — Qual'è dunque la via che ci rimane? Rimane anzitutto da compiere la determinazione delle forme della logica sintetica. Ora il tratto più saliente a questo riguardo è senza dubio il principio del metodo. Ma, se la logica sintetica non è una vana parola, è evidente che non si può ricercare nell'induzione la caratteristica del suo processo. L'induzione non è che il processo dell'esperienza, vale a dire non è un processo logico. Respinto il processo dell'induzione, si potrà parlare d'un processo di deduzione sintetica proprio della logica speculativa? Ma bisognerà dunque ammettere che la deduzione si può effettuare senza calcolo e senza sperimento, dato e concesso che la filosofia non abbia da valersi di questi mezzi?

Per rispondere alla domanda conviene ricorrere ad una distinzione, dicendo che il processo logico si può pigliare in due modi, cioè per deduzione o per seriazione: per deduzione nelle scienze esatte particolari, per seriazione nella filosofia. Il processo logico per seriazione, che è proprio della logica sintetica, è l'elaborazione e insieme la conclusione sintetica della induzione empirica e della deduzione scientifica. L'induzione e la deduzione, prima scisse negli stati inferiori della conoscenza, quando si associano per gli scopi ulteriori della serie, si trasformano in un terzo processo metodico più pieno e concreto che in sè unifica la loro duplice virtualità. Questo terzo processo si avvera e si incarna nella sistemazione teoretica del pensiero puro. Esso riconosce i contenuti e i metodi astratti apparec-

Digitized by Google

chiatigli dall'esperienza e dalle scienze esatte e ne fa tesoro. Ma non si arresta alle loro astrazioni. L'induzione gli serve per dominare la moltiplicità delle cose e dei fatti cioè le variabili indipendenti, la deduzione gli serve per possedere le leggi cioè le variabili dipendenti. Armonizzando i due metodi, il pensiero insomma si solleva a quel metodo superiore che gli fa ricomporre la moltiplicità astratta degli individui nell'unità universale logica e concreta della serie ed imprime alla verità unificata e suprema la forma essenziale del pensiero puro, ossia la consistenza speculativa della universalità e della necessità. Con questo metodo di seriazione si vince e si trascende il metodo dialettico che ha pure reso tanti servizj all'idealismo e si consegue quell'unità sistematica in cui solo può quetare la ragione speculativa, non dico per tutte le verità, ma per quelle poche che di volta in volta può raggiungere lo spirito umano. (1) Di questo metodo, come si vedrà, non ebbe chiara coscienza la filosofia del panlogismo che perciò vuol essere definitivamente negata. Ma non anticipiamo la critica e la storia dell'ultimo pensare, e ritorniamo alla determinazione del processo della logica sintetica. Se il metodo seriale è unità di induzione e di deduzione, riconosciamo dunque che in ogni processo speculativo è inerente un'essenziale opposizione di metodi logici particolari e astratti che aspirano a conciliarsi in una sintesi logica universale concreta, anzi vediamo francamente in questa opposizione metodica l'esigenza fondamentale della filosofica razionalità.

Da ciò si vede che le forme logiche sintetiche conservano un carattere importantissimo delle forme della logica analitica cioè il rapporto d'una moltiplicità ad una unità. Ma nelle prime

(1) La serie unifica la moltiplicità quindi logicizza gli elementi. Dato, per ipotesi, che ogni elemento si risolva a sua volta in una serie, segue che la serie, logicizzando gli elementi, logicizza sè stessa, avendo in sè stessa la ragione della propria intelliggibilità. La teoria del pensiero puro (Parte III) si studia a punto di chiarire quel che v'ha di profondamente vero in questa ipotesi dell'unità concreta ed autologica della serie universale. Per tal modo si vedrà che la logica è il primo, il medio e l'ultimo del pensiero puro, quindi della universale realtà.

Digitized by Google

la moltiplicità è come il nimbo e l'unità è come il nucleo d'una nebulosa. È facile inoltre osservare che l'unità totale delle serie non è un'unità objettivamente altra dal contenuto materiale che in essa si unifica, ma che è questo stesso contenuto in quanto si rivela come formale ed attuosa unità; inoltre che ogni forma logica sintetica può considerarsi come la coesistenza di opposti fattori particolari ed astratti aspiranti a realizzarsi in una superiore universale e concreta unità. Le forme logiche sintetiche si distinguono pertanto dalle analitiche, perchè aggiungono un'operosa e sostanziale formatività ad un sistema più o meno complesso di relazioni astratte. Da questo punto di vista seriale credo anche che si possano superare parecchie capitali contradizioni dell'essere e del conoscere. Tutto ciò che non è molteplice ed uno, che essendo molteplice non aspira ad essere uno, che essendo analisi non aspira ad essere sintesi, che essendo materia non aspira ad essere forma, che essendo statico non aspira ad essere dinamico, che essendo particolare non aspira ad essere universale, che essendo fatto non aspira a farsi una superiore realtà, non è sinteticamente razionale. Tutto ciò che non può essere inteso nella sua universalità non è sinteticamente razionale; tutto ciò che non tende a diventare una realtà qualitativamente superiore non è sinteticamente razionale o non è concepibile razionalmente. La sintetica razionalità è un'aspettazione sempre appagata e sempre delusa. La logica sintetica, di fronte alle sue forme cioè alle sue sintesi attive, concrete e progredienti verso l'unità, sta un po' come Tantalo nell'inferno. Ma la differenza è questa. Tantalo ha sempre sete, ma non può bere mai. Le acque fugaci: *affluunt sed effluunt.* La logica sintetica invece beve sempre, ma non si disseta mai:

nec sitis est extincta prius quam vita bibendo.

4. — Chiarite, almeno sommariamente, le forme della logica sintetica, ricordiamo che anche il conoscere, come già fu notato nella memoria antecedente, è sintesi attiva. Da ciò si ricava che, se il conoscere progredisce, tal progresso non può effettuarsi che verso una sempre maggiore unità, perchè il conoscere come sintesi attiva e progrediente non può mai divenire quello che è contradittorio alla sua natura. Questo significa che la sintesi

Digitized by Google

attiva del conoscere procede in modo razionale verso l'unità, discorrendo coerentemente cioè necessariamente e liberamente dal molteplice all'uno. Necessità e libertà poi sono conciliate dal principio della ragione, perchè ogni esplicazione razionale di sè essendo necessità, ed ogni libertà essendo esplicazione razionale di sè, si deduce che libertà è necessità.

Ma anche l'essere fu riconosciuto antecedentemente come un sistema di sintesi attive progrediente verso una superiore unità. Qual divario pertanto intercede tra le forme logiche sintetiche e le forme sintetiche dell'essere e del conoscere? Negheremo la profonda connessione? Perchè? Questa negazione sarebbe gratuita. Da ciò che sappiamo circa la natura dell'essere e del conoscere e circa la natura della logica sintetica possiamo invece, con fondamento, dedurre che i tre momenti corrispondenti dell'essere e del conoscere si svolgono logicamente, perchè possono essere intesi nella loro logica concreta universalità cioè a dire nella loro idealità (*Actionsform*). Dal primo al terzo in vero si attua l'aspirazione all'unità; e, in particolare, l'aspirazione della realtà subobjettiva a trasformarsi in superiore unità si compie prima nel passaggio dall'esperienza alla scienza, poscia nel passaggio dalla scienza alla filosofia.

Questi passaggi sono sinteticamente logici non solo perchè, come fu detto, obediscono tutti insieme al profondo motivo della razionalità, ma anche perchè si rivelano tutti costituiti logicamente come forme attive o sintesi creatrici della realtà.

Epilogando, gli argomenti addotti in questo capitolo ci portano alla conclusione che l'essere puro si attua come un processo logico universale e concreto di sintesi attive progredienti verso una sempre più vasta e comprensiva unità. Il carattere tipico di questo processo è la seriazione che è l'elaborazione e insieme la conclusione sintetica della induzione (empirica) e della deduzione (scientifica). Noi vedremo nel capitolo successivo come la chiarezza di questo terzo processo, che riconosce finalmente alla filosofia un metodo logico *sui generis* e svela il centro storico e tecnico della speculazione, sia indispensabile al criterio dell'ultimo pensare.

Digitized by Google

Capitolo Terzo

Criterio dell'ultimo pensare

1. — Riconosciuti i criterj del primo pensare e del processo logico della sintesi seriale, indaghiamo il criterio dell'ultimo pensare che costituisce, in fine, l'ultima sodisfazione dello spirito.

Ma la determinazione di questo criterio importa che il pensiero nostro rifaccia ora con ultima critica quello che il pensiero filosofico ha fatto nella sua storica spontaneità. La mente per esplicare la storia vera cioè l'idea nella pienezza del suo contenuto deve compiere una sintesi conforme all' esigenza della filosofia. Occorre dunque anticipare alcune proposizioni intorno ai due concetti fondamentali della sintesi e della filosofia, le quali per necessità saranno giustificate solo da quel che segue. Quanto al primo concetto ripiglieremo la considerazione dell'essere puro come sintesi logica attiva progrediente verso una superiore unità (Cap. II); quanto al secondo ripiglieremo la considerazione della filosofia come pensiero del pensiero (Introd.), e cercheremo di procedere logicamente.

2. — In generale, nel concetto di sintesi, occorre distinguere: 1° la molteplicità e la centralità, 2° la relazione, 3° il tutto. Giacchè è chiaro che non può darsi sintesi senza elementi concorrenti applicati intorno ad un punto, senza ragione o legge dell'unificazione, senza unità totale o unificata totalità.

Queste distinzioni una volta ammesse ci portano a risolvere il concetto di sintesi in quello di serie, che a punto richiede la presenza: 1° della moltiplicità delle unità elementari concorrenti e della loro centrale unità; 2° della relazione costante (legge)

Digitized by Google

di queste unità; 3° della superiore e unica totalità (serie). Sintesi è serie. E giacchè abbiamo la sintesi attiva o l'attività sintetica dell'essere puro, così porremo la serie attiva o l'attività seriale dell'essere puro. Aggiungendo ancora il principio della progressione a quella della sintesi attiva, introduciamo il concetto della progressione seriale come equivalente al concetto della sintesi attiva e progrediente verso una superiore unità; e in modo analogo, considerando il concetto dell'attività sintetica dell'essere puro come equivalente al concetto della attività seriale dell'essere puro, ammetteremo che nessun processo di seriazione sia possibile se non si presenti come risultato sintetico delle condizioni riferite cioè della moltiplicità degli elementi concorrenti e dell'unità centrale, donde risulta il tutto in virtù della legge.

3. — Ciò posto, ripigliamo come dicemmo la considerazione della filosofia come pensiero del pensiero progrediente verso l'unità, e vediamo qual rapporto interceda tra il concetto della filosofia e il concetto della serie. Ampliando le considerazioni già accennate nel Cap. I, ricordiamo che vi sono tre modi di conoscenza: la conoscenza empirica, la scientifica (astratta) e la filosofica. L'esperienza dice: coscienza, cioè il subobjettivo congiunto nella ricchezza immediata del dato. È la duale unità, o dualità una, d'ogni singolo nella variabile moltiplicità indipendente dei fatti. Ma ciò è detto irriflessamente Non senza prova però, ma colla prova evidente della sensazione e della percezione che compete alla cognizione (constatazione) immediata del fatto. È la rivelazione immanente dell'essere e del conoscere. Il senziente si sente esistente e sente esistente ciò che sente. La scienza (astratta) dice: là è l'essere molteplice, qua il conoscere uno; là l'oggetto, qua il soggetto; da un lato il variabile indipendente dei fatti, dall'altro l'invariabile dipendente delle leggi. L'immanente duale unità del dato empirico è scissa; nella moltiplicità dei dati si introduce una divisione esatta. La vera oggettività della scienza esatta è ciò che entra nella sfera delle leggi. Il resto, non potendosi provare che in modo soggettivo e variando in modo instabile come il soggetto, dicesi per esclusione l'oggettività. E ciò è detto riflessamente colla prova potissima della conoscenza mediata cioè colla deduzione (calcolo, sperimento) donde l'astratta universalità e necessità delle leggi.

Digitized by Google

Che cosa dice la filosofia? È chiaro in generale che essa deve *concepire* il dato empirico e il dato scientifico astratto. Da ciò seguono tre concezioni speculative: dell'esperienza, della scienza astratta e della medesima filosofia, che si compiono nel modo seguente. In primo luogo, la filosofia, versando sui dati empirici, concepisce: 1.° l'oggettività immediata del conoscere; 2.° la soggettività immediata dell'essere; 3.° l'identità empirica delle due immediazioni. Da ciò deduce il carattere ideale della realtà e il carattere reale dell'idealità empirica. Questo punto di vista per quanto parziale è già di per sè superiore alle posizioni, vuote di senso, del volgare materialismo e del volgare idealismo o per meglio dire alle volgari interpretazioni che negano (senza concepirle, s'intende) la natura ideale della realtà e la natura reale della idealità. L'idealità in questo caso significa la subobjettività.

Questo concetto dell'identità empirica delle due immediazioni è Cartesio, ma solo per un aspetto (che è il meno importante) del suo principio; il rimanente è dovuto alla gnoseologia più moderna e contemporanea. In secondo luogo, la filosofia, versando sui dati scientifici esatti, concepisce: 1.° l'oggettività mediata del conoscere; 2.° la soggettività mediata dell'essere; 3.° l'identità scientifica astratta delle due mediazioni. A questi concetti si eleva riconoscendo la natura e il valore logico delle leggi senza distinzione di legislativa specialità, la riduzione del metodo sperimentale al metodo analitico cioè la natura esclusivamente deduttiva della scienza esatta, infine l'identità delle due astratte necessità (naturale e razionale) distinte per criterj di apparenza, di pratica e di tradizione. Questi risultati segnano il trionfo della epistemologia contemporanea. In terzo luogo, versando sul complesso dei dati empirici e scientifici astratti, la filosofia, riconosciuta l'insufficienza logica delle due astratte identità (l'empirica è alogica benchè ideale cioè subobjettiva, la scientifica è analitica benchè subobjettiva e logica), concepisce: 1.° l'elementarità seriale della prima; 2.° la razionalità seriale della seconda; 3.° la composizione seriale categorica d'entrambe. La natura analitica dell'identità scientifica, benchè rigorosamente logica dal punto di vista scientifico esatto, è insufficiente di fronte

Digitized by Google

alla logica della filosofia. Già dicemmo più volte che la logica analitica della scienza esatta non è tutta la logica; fuori e sopra di essa c'è la logica sintetica della speculazione. Quanto alla compossibilità ed alla piena indipendenza di queste due logiche seguiranno gli opportuni schiarimenti. Il ricorso al concetto della serie invece è già in parte giustificato dalle precedenti considerazioni, dove si pose: essere è sintesi, sintesi è serie, essere è serie cioè sintesi seriale. Ora, sull'argomento che anche la filosofia è sintesi, si conclude: dunque anche la filosofia è sintesi seriale.

4. — Da questo risultato seguono due principali conseguenze che sono per noi della più alta importanza: la prima è la prova (concettuale, s'intende) della essenziale logicità dell'essere sotto l'aspetto della conoscenza; la seconda è la prova della essenziale filosoficità della logica. La prima discende direttamente dal sin qui detto. Si avverte infatti che: 1.° l'esperienza non è logica in sè; 2.° la scienza astratta non è logica in sè; 3.° la loro logica è nella serie universale. Già fu notato che l'identità empirica è sintetica ma alogica. Quindi si respingono le pretese filosofiche dell'empirismo esclusivo, aderendo *su questo punto* alla dottrina del criticismo kantiano, ma con quelle interpretazioni circa l'origine e la sintesi del dato intuitivo e della categoria (nel senso kantiano) che saranno ampiamente dichiarate nella seguente analisi logica della dottrina kantiana (Parte II). Analogamente per l'identità scientifica esatta fu notato che essa è logica ma solo analitica. Quindi si respingono le pretese filosofiche del particolarismo scientifico e in genere dell'intellettualismo esclusivo, aderendo anche su questo punto alla dottrina del criticismo kantiano, ma solo per riconoscere che col mero dato della esperienza non è filosofica conoscenza. L'esperienza nella sua instabilità resta fuori della scienza esatta, come il fatto nella sua indipendente variabilità resta fuori della legge e in pari tempo resta anche fuori della filosofia. E del pari per riconoscere che col solo dato della scienza esatta non è filosofica conoscenza. La scienza esatta nella sua stabilità esce fuori della esperienza, come la legge supera il fatto senza però abolirlo e in pari tempo resta anche fuori della filosofia. Si può, anzi si

Digitized by Google

deve ammettere che la conoscenza filosofica deriva dalla sintesi dell' intuizione e della categoria, ma a patto di riconoscere: 1.° che come il fatto empirico corrisponde alla intuizione così la legge scientifica esatta corrisponde alla categoria. La categoria non sussiste come forma fuori dell' intuizione, così la legge non sussiste come forma fuori del fatto empirico. La categoria non sussiste solo perchè si pensa dall' intelligenza, nè si scopre colla pura intelligenza, nè si dimostra con questa sola. La categoria *che è legge* è posseduta dalla scienza esatta, si scopre logicamente colla deduzione (del calcolo e dello sperimento) e in questo modo è sempre dedotta, e si dimostra esclusivamente colla scienza esatta. Essa ha valore astrattamente universale e necessario, non perchè derivi dal soggetto o dalla mente, considerando questa come una potenza oltre il senso. L' intelligenza sola, senza il metodo della scienza esatta, non oltrepassa ancora l' esperienza che, per conseguenza, deve essere considerata in modo così largo da comprendere il senso e l' intelletto (esperienza sensibile e intellettuale nell' individuo singolo e nella storia. Certo i dati empirici non si riducono ai dati scientifici esatti, ma la loro separazione e la loro genesi non si spiegano coll' *a priori* di Kant. 2.° che la loro sintesi filosofica si effettua soltanto nella concezione della serie. Questo importa il riconoscimento dell' impotenza filosofica d' ogni sintesi extraseriale, per esempio, della sintesi religiosa, della sintesi artistica e anche della sintesi scientifica astratta. Queste sintesi particolari non possono sostituire la sintesi universale della filosofia. Anche ammettendo che come sintesi siano seriali, perchè abbiamo veduto che ogni sintesi è serie (Cap. II), bisogna riconoscere che esse non si attuano secondo la modalità della seriazione filosofica, che dichiareremo in appresso. Da ciò deriva naturalmente che nè pure la filosofia è capace di sostituire la religione, l' arte e la scienza esatta, essendo affatto irreducibili le loro verità. La loro specifica differenza risulta da ben caratteristiche proprietà di principio, di mezzo e di fine. E la filosofia perirebbe il dì che cercasse di sopprimere la loro essenziale libertà. Epilogando in ordine alla prima conseguenza, si concepisce che tutto è alogico fuori del suo grado, tutto è logico nella serie. Logico

Digitized by Google

è l'essere naturale o l'oggetto, logico il conoscere spirituale o il soggetto, logica la natura intima dell'universo.

La seconda conseguenza, come dicemmo, è la prova della essenziale filosoficità della logica (1), sia come fatto, sia come dottrina, che in fondo si risolve nella prova dell'essenziale logicità della filosofia. La logica come fatto è l'unità ideale (subobjettiva e seriale) dell'universo, come dottrina è insieme dottrina del conoscere (gnoseologia) e dottrina dell'essere (ontologia). Emerge dunque all'evidenza il duplice ufficio gnoseologico e ontologico della logica come filosofia e ad un tempo il suo unico valore. È per indicare questa ricca pienezza filosofica della logica teoretica che qui alla logica teoretica si dà il nome di Gnoseontologia. L'introduzione del neologismo sembra opportuna, perchè con un solo termine si esprimono tre ufficij: l'ufficio critico e sintetico del conoscere cioè la gnoseologia mirante all'unità del pensiero, l'ufficio critico e sintetico dell'essere cioè l'ontologia o metafisica mirante all'unità dell'essere e infine l'ufficio teoretico della logica mirante all'unità ideale dell'universo.

5. — Stabilita così l'idealità generica della Gnoseontologia e distinti i varj modi della conoscenza che, nel pensiero nostro, sono irreducibili, vediamo come la Gnoseontologia si giustifichi in particolare anche in sè stessa, sia per la natura sia per il suo metodo *sui generis*. La sua natura caratteristica è di essere conoscenza eminentemente razionale e speculativamente universale. Essa in vero si propone come oggetto di studio la ragione logica di tutte le cose e non è mai così nel cuore della realtà come quando si concepisce pensiero del pensiero e quindi si eleva alla seriale unità di natura e d'ordine sia dell'essere sia del conoscere, sotto la guida della logica speculativa. Per questo intento indaga l'infinita varietà e verità di tutta la conoscenza, ne determina le forme, i processi logico-seriali, le condizioni del loro rapporto, il valore, i limiti e la loro direttiva idealità, sempre dal punto di vista della serie. Le sue

(1) Questa prova fu già oggetto di una speciale benchè sommaria ricerca. Cfr. *Il valore teoretico della logica,* Prolusione.

Digitized by Google

categorie eccedono in dignità le categorie della esperienza e della scienza esatta; ad essa sola appartiene il concetto veramente universale dell'universalità.

Per poter valutare equamente la filosofia bisogna infine giustificarla anche dal punto di vista tecnico, riconoscendo che essa ha un metodo conoscitivo d'invenzione e di dimostrazione logica *sui generis*. Se infatti noi consideriamo il concetto di serie filosofica dal punto di vista formale vedremo che esso esige un'operazione produttiva e una sistemazione prodotta a fondo logico.

L'operazione logica produttiva è essenzialmente un'unificazione seriale. La sistemazione logica prodotta è essenzialmente una seriale unità. Tra la logica scientifica astratta e la logica filosofica concreta corre pertanto questo divario: che l'operazione della prima è essenzialmente una deduzione analitica, mentre l'operazione della seconda è essenzialmenle una seriazione sintetica; inoltre, che il risultato della prima è dimostrabile esclusivamente col calcolo, mentre il risultato della seconda, cioè il pensiero seriale dell'universo, è esclusivamente dimostrabile col pensiero puro, cioè dal punto di vista dell'autologia.

La unificazione sintetica della serie è il metodo logico della filosofia. È superfluo dichiarare, dopo quanto si è osservato qui sopra, che altro è il metodo deduttivo a cui risaliamo analiticamente nella logica esatta e quindi nella scienza astratta, altro il metodo autologico speculativo con cui prendiamo sinteticamente le mosse nella logica seriale e quindi nella filosofia. L'operazione seriale ed il sistema sono così i due inseparabili requisiti formali della coscienza filosofica cioè del pensiero del pensiero, concepito come pensiero dell'universale realtà. Così si evitano gli equivoci sopra il valore logico del ragionamento filosofico e si continua a chiamare logico tanto il processo scientifico esatto, quanto il processo filosofico, seguendo l'abitudine comune del linguaggio, la cui autorità ci pare in questo lato molto superiore al nostro arbitrio personale. Ma da ciò che l'unificazione seriale è un'operazione non analitica consegue forse che essa sia una operazione logicamente illusoria? Ciò che rende l'epistemologo incerto ad accettare, per l'apprezza-

Digitized by Google

mento delle operazioni del metodo filosofico, lo stesso carattere di logicità che si attribuisce senza esitare alle operazioni del metodo scientifico esatto è la circostanza che la filosofia sembra partecipare in certo modo di quel carattere quasi arbitrario che specifica anche maggiormente le opinioni elementari dell'esperienza. Le cognizioni empiriche esigono sempre di essere corrette e verificate coi metodi della scienza esatta, onde alle cognizioni scientifiche astratte ci riferiamo come ad una verità indiscutibile, considerando la prima come la pura presentazione delle variabili indipendenti. Questa è, come vedemmo, una doverosa cautela che conduce la critica a distinguere rigorosamente i varj ordini del sapere. Ma vi ha tra l'esperienza e la filosofia una differenza importante. L'esperienza ignora tanto la scienza esatta (deduzione) quanto la filosofia (seriazione). La filosofia al contrario, che è pensiero concreto e autoctisi, conosce tanto l'esperienza (induzione) quanto la scienza esatta (deduzione) e senza queste non esisterebbe; perchè non sarebbe ripiegamento su sè stesso, non sarebbe possibilità di tesi, creazione di antitesi e insomma sintesi. Un'altra differenza, dipendente dalla prima, ma che assume troppo posto nella teoria del conoscere perchè l'epistemologo possa non tenerne conto, è il modo in cui nella filosofia i dati empirici (cioè dell'esperienza, nel più largo senso della parola) e i dati scientifici astratti (cioè delle scienze particolari ed esatte, nel senso più stretto della parola) vengono assunti per la sistemazione speculativa. Questo modo è, come vedemmo, seriale, ed ora aggiungiamo che il suo carattere tipico consiste nel far risultare quei due ordini di dati astratti come le due condizioni necessarie e sufficienti della serie filosofica, la quale, per conseguenza, rimane effettivamente composta in modo sintetico da essi. Ma questo carattere formale della seriazione sintetica sarà chiarito ancora nel seguito. Però risultano subito due conseguenze evidenti: la prima è la dipendenza, la seconda è la libertà della filosofia, su cui sarebbe superfluo dissertare. Un'altra osservazione infine, che, quantunque abbia a tutta prima poca importanza probativa ne potrebbe acquistare molta agli occhi del filosofo già convinto, è la seguente. Dal momento che i varj ordini del conoscere sono distinguibili rigorosamente, non

Digitized by Google

sarebbe giocoforza riconoscere che ogni ordine ha la sua ragione cioè la sua logica verità? Sarebbe infatti incomprensibile che ciascun ordine conoscitivo, mentre per la sua astrazione si distingue rigorosamente dagli altri, non dipendesse poi da un proprio e determinato gruppo di condizioni necessarie e sufficienti al suo retto funzionamento, cioè non avesse una ragione logica giustificativa della sua esistenza, benchè non in sè, ma nella ragione del sistema. Sarebbe questo intanto il significato della espressione: carattere e valore quasi arbitrario ed opinativo delle cognizioni empiriche e filosofiche. Ma invece sembra naturale concedere che la verità di ogni ordine conoscitivo sia giustificata, ed anche logicamente, ogni qualvolta risulti conseguita autologicamente cioè in conformità della propria ragione. E da questo punto di vista meglio si rischiarano gli orizzonti della nuova logica filosofica.

Sempre secondo questa ipotesi si capisce che la diversità delle condizioni operanti non detrarrebbe nulla al valore logico delle diverse funzioni conoscitive, ognuna delle quali sarebbe, non in sè ma nella sua ragione seriale, così logica come l'operazione sillogistica per eccellenza. Ma, siccome questo non autorizza ad introdurre la terminologia della logica esatta nel campo dell'esperienza, così conserveremo alle frasi « produzione storica » e « deduzione logica » la loro precisa espressione scientifica (cioè di scienza esatta ed astratta), limitandoci soltanto a distinguere due operazioni logiche cioè la deduzione analitica della scienza esatta e la seriazione sintetica della filosofia. Ammettendo conosciuta la prima (1), vediamo bene quali siano le condizioni necessarie e sufficienti della seconda.

6. — La seriazione sintetica si ha quando il pensiero, dato un gruppo di conoscenze, parte empiriche parte scientifiche esatte,

---

(1) Si vedano a questo proposito i Cap. I e II della precedente Memoria « *Dell'essere e del conoscere* » nei quali il concetto della deduzione scientifica è chiarito direttamente e posto in luce nuova per l'unificazione del metodo matematico (calcolo) e del metodo fisico (sperimento) sul fondo della logica deduttiva.

Digitized by Google

costituenti il suo universo del discorso *(universe of discours)*, senza escluderne alcuna, sia in grado di includerle tutte nella sintesi seriale che esso compone, distinguendo chiaramente tra esse la moltiplicità periferica e l'unità centrale degli elementi e la ragione della serie e connettendole in vincolo dinamico. È chiaro che queste condizioni d'esistenza dell'operazione seriale restringono sommamente l'arbitrio nella conclusione. Perchè si possa parlare di serie filosofica bisogna che si possa indicare con precisione il rapporto costante che lega tutte le sue variabili unità conoscitive, bisogna cioè indicare la formula unica del rapporto vivente di variazione di tutti i suoi elementi. Certo questa formula non può esser provata nè col calcolo nè collo sperimento; ma deve essere concepita dal pensiero puro, ed espressa esplicitamente. E la sua prova consiste a punto in questo modo tipico ed autologico della sua derivazione. Il concetto seriale si giustifica solo quando siano sodisfatte le condizioni essenziali di ogni serie e ricompaja la concretezza della produzione. L'aspetto della serie filosofica desunta non è unico, anzi è infinitamente vario e pure sempre vero in ogni caso; ma le condizioni essenziali (elementi di moltiplicità e di centralità e ragione) comunque risolte, devono sempre essere rispettate cioè concepite in modo esplicito, e la verità delle infinite soluzioni possibili dipende esclusivamente da questo. Alle infinite soluzioni seriali possibili noi diamo il nome di sistemi filosofici e la loro infinita varietà e verità deriva dal fatto che esse sono propriamente dei *modelli* concettuali speculativi. Il possesso razionale d'una teoria filosofica non è altro che il possesso d'un modello concettuale speculativo, quasi a dire d'un organismo, costruito con tutti i materiali conoscitivi (empirici e scientifici) disponibili in quel dato momento e obediente a certe leggi e nulla più. Dopo le ripetute indagini addotte fin dai primi saggi filosofici « Sopra la teoria della scienza » del 1903 e sopra la « Logica formale dedotta dalla considerazione di modelli meccanici » del 1906 e segnatamente nel saggio « Del nuovo spirito della scienza e della filosofia » del 1907 e coerentemente in tutte l'altre opere successive, sarebbe superfluo ogni schiarimento sopra la possibilità e l'utilità dell'introduzione della teoria dei modelli nel campo della filosofia

Digitized by Google

teoretica. Faremo ora invece osservare che a questa dottrina dell'infinita verità filosofica, che rivela l'infinita potenza conoscitiva dello spirito, è legata, nel nostro pensiero, la dottrina della unificazione sintetica o seriale la quale, autenticando il metodo logico della filosofia, le conferisce la sua essenziale e specifica dignità. Non si tratta evidentemente di una leggera caratteristica del fenomeno filosofico questa che (oltre all'universalità del compito unificativo assegnato comunemente alla filosofia), riconoscendo l'applicazione esplicita della logica seriale, prescrive quali sono quelle esigenze relative alla concepibiltà del dato che costituiscono la garanzia della filosofia. Questo devono tener presente coloro che incolpano la filosofia di non avere un metodo logico d'invenzione e di prova, e non meno coloro che, pur riconoscendo tutta l'indipendenza e la dignità della filosofia, contro gli scettici, non dubitano di affermare che la filosofia « non deriva punto da combinazioni astratte di concetti, non è penosamente estorta con induzioni e sillogismi: come l'arte essa ha la sua fonte in una visione geniale delle cose, in una *intuizione* (1) ».

7. — Secondo il Sigwart, seguito dal Martinetti nel punto testè riferito, « quando noi facciamo un ultimo passo verso l'esplicazione suprema del mondo secondo le esigenze del nostro pensiero noi ci fondiamo sullo stesso diritto con cui dalle singole sostanze e dalle loro forze erigiamo un regno intelligibile come fondamento dei fenomeni, noi obediamo ad uno stesso impulso che è di collegare la moltiplicità dispersa ad unità. Nell'uno come nell'altro caso non è possibile in stretto senso logico una *prova*, perchè la realtà esterna a noi non può in nessun modo essere provata ». Senza dubio il Sigwart vuol qui parlare di prova logica nel senso strettamente scientifico (esatto) della parola. Ma è strano che egli parli di esigenze del nostro pensiero e di fondamentali diritti senza capire che in questo modo egli presuppone la possibilità anzi l'esigenza non che il diritto d'una

---

MARTINETTI, *Introd. a. metaf.*, pag. 24; e Cfr. SCHOPENHAUER, *Par. u. Par.*, II, § 9.

Digitized by Google

prova. Il Sigwart infatti non esiterebbe a negare il carattere filosofico ad una costruzione verbale capricciosa che non obedisse all'impulso di collegare la moltiplicità dispersa ad unità. E questa esigenza sembra anche a noi assolutamente indispensabile. Noi dobbiamo dunque ammettere che la concezione filosofica deve per lo meno sodisfare alla condizione di collegare la moltiplicità dispersa ad unità. Ma questa condizione si riduce esattamente alla condizione della logica seriale, in cui riscontrammo il metodo logico di invenzione e di prova proprio della filosofia. Quindi non ci resta che ad esaminare se quel che si deve intendere per l'intuizione filosofica capace di collegare la moltiplicità dispersa ad unità, essenzialmente differisca dalla concezione filosofica fondata sull' operazione seriale, di cui furono indicate le determinazioni. Dalla dottrina della serie filosofica segue che il concetto della totalità seriale deve risultare dalle due condizioni della molteplicità e centralità degli elementi e della unità della ragione. Ma, segnalate queste due condizioni d'esistenza della serie filosofica, si tratta di determinare il momento critico in cui lo spirito ha la rivelazione autoproduttiva della serie. Questa rivelazione si effettua in un lampo; ma non ha nulla a che fare colla operazione seriale sintetica da cui emerge e di cui essa esprime il conoscitivo ed ultimo coronamento. Questa istantaneità della rivelazione seriale non è esclusiva alla seriazione sintetica. Essa è comune alla deduzione analitica delle scienze esatte, comune alla creazione geniale dell'arte, comune alla produzione di qualsiasi fatto dello spirito e della natura. È la presentazione improvvisa ed erompente del parto, è l'apparizione fulminea della scoperta, è il brivido della felicità che misteriosamente confonde il corpo e l'idea, la generazione e la morte. L'individuo sconta questo momento di maggior vita morendo, ma in compenso, conformandosi logicamente al suo fine, guadagna l'idealità. Nulla impedisce che questo momento critico ed essenzialmente psicologico si chiami « intuizione »; anzi questo termine è forse più d'ogni altro acconcio a significare l'atto di possesso teoretico ed autologico d'una lunga concatenazione di idee.

Digitized by Google

Noi possiamo dunque conciliare nella logica filosofica la seriazione sintetica con l'intuizione seriale, stabilendo tra esse un'anteriorità e posteriorità conforme al significato che la deduzione analitica e la intuizione geniale hanno nella logica esatta. Quest'anteriorità e posteriorità, esistente fra le varie fasi delle conoscenze scientifiche esatte, esiste a più forte ragione nel processo teoretico della filosofia la quale, come dicemmo, dovendo presupporre tanti dati dell'esperienza e della scienza esatta e collegare la moltiplicità dispersa nell'unità, concependo esplicitamente gli elementi e la ragione della serie, esige una lunga agitazione di spirito e poco risparmio di penose combinazioni astratte di concetti, benchè infine cristallizzi autologicamente la sua seriale verità con l'impronta geniale dell'intuizione. Dopo questi schiarimenti si comprenderà anche meglio che un sistema di filosofia non è punto una costruzione di idee *sine lege*, per chi rimanga coerente al suo punto di partenza e continui il suo ragionamento autologicamente cioè secondo la ragione costante della logica seriale. Onde, se per negata ipotesi non potesse essere dimostrabile il risultato seriale sintetizzato col pensiero puro, lo spirito nei sistemi filosofici non dovrebbe mai vedere altro che un caos di presentazioni conoscitive di fronte a cui solo l'ordine scientifico inferiore apparirebbe come la vera logicità. È vero che molti volgari fanno a punto questo strano rimprovero alla filosofia; ma è evidente che le dimostrazioni metempiriche non possono essere alla portata di tutti. Ogni produzione sia della natura sia dello spirito che si sviluppa coerentemente ed obedisce alle proprie esigenze ha la sua speciale prova, e perfino il sentimento, il quale associandosi al fattore della ragione collabora agli scopi della filosofia, ha la sua ragione probativa e la sua tipica verità. Ma non ogni produzione empirica è conosciuta dal punto di vista della serie. Finchè non sia concepibile serialmente non acquista valore logico, nè analitico nè sintetico; resta una produzione variabile indipendente; la sua connessione logica rimane occulta; lo spirito filosofico non può servirsene che come motivo per la ricerca della sua unificazione. Ad ogni modo, come sarebbe un errore enorme confondere la produzione empirica con la deduzione scientifica esatta, così

Digitized by Google

sarebbe un enorme errore confondere la deduzione analitica della scienza esatta con la unificazione sintetica o seriale della filosofia e negare ad esse la possibilità della prova. L'argomento riferito dal Sigwart che la filosofia come la realtà esterna a noi non può in nessun modo essere provata logicamente, come vedemmo, non regge. Noi conosciamo da prima la realtà esterna in modo empirico, da ultimo conosciamo in modo seriale l'esplicazione suprema del mondo, collegando la moltiplicità dispersa ad unità, secondo le esigenze del nostro pensiero.

8. — Non è difficile dimostrare che ogni sistema filosofico, in quella parte di vero che esso comprende rispetto alla storia dell'idea, risponde alle condizioni della logica seriale e che la sua prova risiede precisamente in questa rispondenza.

a) Per ogni sistema filosofico veramente originale gli *elementi* seriali sono i sistemi filosofici precedenti, più i dati empirici e i dati scientifici esatti posseduti dal pensatore. Molti di questi dati vengono a lui offerti già congiunti in un nesso quasi rigido e molte volte il pensatore li accoglie immediatamente nella loro congiunta rigidità, considerandoli come unità elementari. Ma è regola invece che ogni dato conoscitivo sia sottoposto all'analisi concettuale affinchè ciascuna idea sia riconosciuta nella sua natura e nel suo grado rispettivamente alle altre. Finchè lo spirito si limita a considerare ogni dato empirico, scientifico esatto, o filosofico come elemento a sè, ogni dato gli resta filosoficamente incomprensibile. La concezione filosofica non nasce dal semplice ricorso all'esperienza. Può darsi invero che lo spirito, fondandosi sul diritto della coscienza sensibile in cui l'oggetto e il soggetto appajono distinti e pur congiunti nell'inscindibile dualità dell'esperienza, pretenda di costruire la sua visione seriale del mondo esclusivamente dal punto di vista di questo empirico e subobjettivo immanentismo. Ma è chiaro che l'immediatismo empirico è in questo caso immediatamente superato col primo passo fatto dallo spirito per unificare idealmente due dati empirici immediati e subobjettivi. Tale è il caso di quella concezione che prende come punto di partenza l'esperienza cosciente e il suo duplice fattore nell'immediata immanenza della loro presentazione sensibile, e con questo principio co-

Digitized by Google

struisce tutta la sua sistemazione filosofica della conoscenza. Ma già il Gentile ha fatto acutamente osservare che lo spirito in tale sistema non può star sempre fermo nel suo principio, perchè egli è subito costretto a superare il suo immanentismo empirico iniziale per filosofare. Quel che a parer nostro bisogna rilevare a questo proposito è che la causa dell'empirismo esclusivo come immediatismo sembra perduta di fronte alla speculazione, perchè lo spirito è assolutamente incapace di elevarsi al concetto della serie se non oltrepassa la prima condizione logica della serie medesima. A questa conclusione, ma per altra via, riusciva pure lo Spaventa il quale, ripensando la *Fenomenologia* di Hegel, scriveva: « Con più diritto e più a proposito, si può dire della coscienza sensibile che, sebbene sperimenti sempre di non essere vera e che la sua verità non consista in ciò che ella pretende, pure sempre si ostini a credersi vera. Interrogata ella stessa, dice l'opposto di ciò che pretende dire. Ella pretende di dire: la verità è il *Questo* e intanto dice: la verità è un *non questo* cioè un *questo universale*. Nello stesso inganno vivono coloro, che, volendo difendere la verità del *Questo*, fanno appello alla esperienza stessa della coscienza, all'universalità dell'esperienza. Questa esperienza prova l'opposto, cioè che la verità di tale coscienza è un *questo universale* » (1). In particolare però il sistema dell'immanentismo empirico ha un'affermazione iniziale che esso a buon diritto non supera mai ed è il subobjettivismo che compare tanto nel punto di partenza, quanto nel termine ideale della progressione della coscienza verso l'unità. Ma l'universalità di questa immanenza del subobjettivo non è un *dato* empirico immediato perchè, se è vero che essa si verifica, come mostrammo, in tutta l'ascensione progressiva della coscienza verso l'unità, segue che nella conoscenza razionale, superiore alla sensibile, l'esperienza immediata della coscienza resta assolutamente incapace di riscontrarla. Sicchè l'impotenza filosofica della visione immediata dell'elemento empirico non patisce dubio e il concetto filosofico del subobjettivo si deve rapportare non alla prima ma ad un'altra condizione della serie (vedremo quale), se si vuole parlare con proprietà.

(1) B. Spaventa, *Log. e Met.*, pag. 60, 61.

Digitized by Google

b) Indaghiamo ora qual sia la *ragione* della serie filosofica. La ragione non è ciò che dà l'aspetto variabile ed apparente alla serie filosofica, ma ciò che costituisce il legame invariabile ed essenziale delle sue unità. Ogni sistema filosofico, in quanto si riferisca ai precedenti ed ai dati empirici e scientifici esatti della cultura contemporanea, ha di fronte a sè un piano instabile e controverso di dati conoscitivi, dai quali vediamo poi che esso in certo modo risulta come conclusione tratta dalle premesse. È chiaro che il tentativo del suo autore è di superare l'insufficienza dei sistemi storici precedenti, elaborando un ordine concettuale nuovo che sodisfaccia alle condizioni del problema. C'è un ordine filosofico precedente considerato come insodisfacente cioè come un non ordine, e, ad elaborazione compiuta, c'è un ordine filosofico nuovo considerato come sodisfacente. L'idea profonda che, soppressa o continuata o modificata la serie filosofica precedente, ne crea un'altra determinata, esplicandola sinteticamente, è ciò che diciamo la ragione seriale del sistema. Colla storia alla mano è molto facile indicare le varie ragioni dei sistemi filosofici. La ragione del sistema socratico è l'oggettività ideale (l'universale); essa si contrapone alla ragione dei presocratici che era l'oggettività naturale, in essa compresa anche la realtà cosciente. La ragione di Platone è la realizzazione dialettica delle idee. La ragione platonica si riattacca alla ragione socratica, perchè le Idee platoniche sono l'ipostasi dei concetti socratici, ma ne differisce profondamente per la idealità sistemata nella dialettica. La ragione aristotelica è il concetto della sostanza e dell'individualità nella realizzata idealità. La ragione del Neoplatonismo è l'oggettività mistica sovrintelligibile. La ragione della Scolastica è l'esplicazione in Dio del diritto dello spirito umano. La ragione di Cartesio è l'identità del pensiero e dell'essere nella coscienza cioè, come dice lo Spaventa, il pensiero in cui è immediatamente l'Ente e per cui l'Ente è essenzialmente soggetto. La ragione di Bruno è l'Ente come semplice infinita Sostanza. La ragione di Spinoza è il concetto come semplice infinita Sostanza *causa sui*. La ragione di Kant è il soggetto come unità sintetica originaria del puro conoscere. La ragione di Fichte è l'autocoscienza dell'Idea del subjetto.

Digitized by Google

La ragione di Schelling è l'unità distinta del subjetto-objetto. La ragione di Hegel è l'esplicazione dialettica dell'Idea assoluta nello spirito assoluto.

L'esistenza della serie filosofica è legata all'esistenza della sua ragione. Quando la ragione seriale d'un sistema filosofico varia, l'unità filosofica che è l'aspirazione essenziale dello spirito non esiste più. Si avverte criticamente l'insufficienza dei sistemi filosofici che presentano nel loro seno la variazione della ragione seriale. Se una ragione manca, manca con essa la filosofia. La moltiplicità delle ragioni seriali generatrici, sovvertendo tutto l'ordine delle idee, costituisce ciò che comunemente si dice l'incoerenza dei sistemi filosofici. È qui, nell'analisi e nell'apprezzamento della ragione seriale dei sistemi storici che può e deve sopratutto versare la critica filosofica (metodo critico e metodo storico). I sistemi sono più o meno congruenti, se più o meno costante appaja la loro ragione. Spesso la loro ragione non è bene esplicita, e in tale caso il sistema è immaturo e non fa che preparare alla filosofia ulteriore un problema da risolvere. Talora i filosofi esplicano successivamente più ragioni seriali, come fece Schelling che fu ricchissimo di idealità e consumò cinque sistemi teoretici differenti. È un errore credere che la filosofia richieda la fedeltà dello spirito ad un solo sistema. Ciò che richiede è l'unicità riassuntiva della ragione, caso per caso. Ma la potenza creativa dello spirito è illimitata. Lo spirito cosciente della propria autonomia logica reclama il diritto di costruire liberamente la sua visione seriale dell'universo (autologia speculativa).

Può darsi che talora un sistema presenti come una duplicità di ragione seriale, ma attentamente meditando si vedrà che, se il sistema è veramente tale, la sua apparente duplicità si risolve in una reale e distinta unità, perchè le due ragioni si unificano in una ragione centrale occulta che dà al tutto l'apparenza d'una stella doppia. Talora i sistemi sembrano variare nella ragione e invece non variano che nella loro speciale esteriorità, la quale, come sappiamo, non essendo che contingente può variare all'infinito conservando all'infinito la sua verità. Questa maniera di considerare le condizioni logiche dei sistemi filosofici

Digitized by Google

ha il suo vantaggio. Noi non possiamo ora estenderci maggiormente su ciò; basti averne presentato il logo speculativo generale. Si noti ancora che lo sviluppo seriale dell'idea filosofica, benchè non limiti in modo alcuno la libertà dello spirito, consentendo anzi che questo si svaghi conforme alla sua fecondità nella creazione dei più svariati sistemi, essenzialmente esige che ogni ragione seriale nuova non annulli ma si connetta in modo sintetico alle precedenti. Il pensiero della nuova ragione deve essere il pensiero di tutte le ragioni storiche anteriori che esso supera solo perchè le pensa e per la loro virtù. L'operazione della nuova ragione non sarebbe sintetica cioè seriale senza il riconoscimento di tutte le ragioni storiche premesse da cui essa risulta. Da ciò segue che ogni sistema filosofico, se è fondato sopra una vera ragione, deve sempre essere l'ultimo, presupponendo tutti i precedenti. La filosofia insomma ripete, nella progenesi logica dei suoi sistemi, quell'ufficio sintetico ed ideale che essa compie rispetto alle forme inferiori della conoscenza, cioè all'esperienza sensibile ed intellettuale ed alla scienza esatta. Questo duplice ufficio è stato mirabilmente scoperto e descritto da Hegel nella determinazione del concetto della filosofia. La filosofia è per Hegel « l'ultima » forma dell'attività dello spirito e come tale presuppone tutte le altre. « La relazione della scienza speculativa con le altre scienze è dunque soltanto questa: che la scienza speculativa non lascia già da parte il contenuto empirico di quelle, ma lo riconosce e adopera; che egualmente, riconosce ciò che vi ha d'universale in quelle scienze, le leggi, i generi, etc., e lo fa suo contenuto; ma inoltre introduce e fa valere altre categorie tra quelle della scienza. La differenza consiste dunque solo in siffatto cangiamento di categorie. La logica speculativa contiene la logica antica e la metafisica, conserva le medesime forme di pensiero e le medesime leggi ed oggetti, ma insieme li forma e li trasforma con categorie ulteriori. (1) » E quanto alla relazione tra i varj sistemi di

(1) HEGEL, *Encic.*, (trad. Croce) § 9. Il torto di Hegel è d'aver non sempre ricordato questa profonda verità.

Digitized by Google

filosofia: « L'origine e lo svolgimento della filosofia vengono esposti nella forma peculiare di *storia esterna* come *storia di questa scienza*. Questa forma presenta i gradi di svolgimento dell'Idea come una successione *accidentale* e una semplice *diversità* dei principj e dei loro svolgimenti nei rispettivi sistemi filosofici. Ma l'artefice di questo lavoro di millennj è quell'Uno spirito vivente, la cui natura pensante consiste nel recarsi alla coscienza *ciò ch'egli è*, e, fatto di questo il suo oggetto, sollevarsi più su e costituire in sè un grado più alto. La *storia della filosofia* mostra, da una parte, che le filosofie, che sembrano diverse, sono una medesima filosofia in diversi gradi di svolgimento; dall'altra, che i *principj* particolari, di cui ciascuno è a fondamento di un sistema, non sono altro che *rami* di un solo e medesimo tutto. La filosofia, che è ultima nel tempo, è insieme il risultato di tutte le precedenti e deve contenere i principj di tutte: essa è perciò, — beninteso, se è davvero una filosofia, — la più sviluppata ricca e concreta » (1). « Ciascuna delle parti della filosofia è un tutto filosofico, un circolo che si chiude in sè stesso; ma l'idea filosofica vi è dentro in una particolare determinazione o elemento. Il singolo circolo, essendo in sè totalità, rompe anche i limiti del suo elemento e fonda una più ampia sfera: il tutto si pone perciò come un circolo di circoli, di cui ciascuno è un momento necessario, cosicchè il sistema dei suoi peculiari elementi costituisce tutta l'idea, la quale appare altresì in ciascuno di essi » (2).

c) Questa ultima citazione ci risparmia lo schiarimento del concetto della totalità della serie filosofica. Quel che Hegel dice « contenuto » noi diciamo « elementi della serie », quel che egli dice » principio » o « categoria » noi diciamo « ragione seriale », quel ch' egli dice « sistema » noi diciamo « serie sintetica » o « sistema » medesimamente (3). La differenza consiste in

---

(1) HEGEL, *op. cit.*, § 13.

(2) HEGEL, *op. cit.*, § 15.

(3) La teoria della serie è stata intuita la prima volta dal PROUDHON nell' opera *De la création de l'ordre dans l'humanité ou principes d'organisation politique*, Paris-Besançon, 1843; quindi esplicata nell' operetta: *Philosophie du progrès*, Programme, Bruxelles, 1853.

Digitized by Google

qualche maggiore determinazione e chiarezza che noi, sulle tracce del Proudhon, crediamo d' aver aggiunto alla teoria hegeliana che, a questo proposito, esprimendo già la ragione universale d'ogni serie filosofica non sentiamo alcun bisogno di modificare.

9. — Riassumendo, la deduzione analitica è il metodo della scienza esatta; l' unificazione sintetica seriale o seriazione è il metodo della filosofia. Ognuna di esse è accompagnata dalla sua prova peculiare; ognuna è assolutamente libera nel suo grado, benchè fra le loro rispettive condizioni corrano quegli intimi rapporti che furono indicati a suo tempo. A questi dati non aggiungerò alcun commento. Già ebbi occasione di dichiarare e di dimostrare

---

Ma la prima opera del Proudhon non incontrò successo nella critica filosofica. Del resto ecco il giudizio che ne espresse in seguito lo stesso autore. « L' ouvrage que je publiai à cette occasion, bien que j'aie fort peu de chose à en rétracter, ne me satisfait point: aussi, malgré une seconde édition, me parait il avoir obtenu du public assez peu d' estime, et c' est justice. Ce livre, vraie machine infernale, qui devait renfermer tous les instruments de création et de destruction, est mal fait, et fort au dessous de ce que j' aurais pu produire si j' avais pris le temps de choisir et ranger mes matériaux. Mais, je l' ai dit, je ne travaillais pas pour la gloire; j' étais, comme tout le monde en ce temps-ci, pressé d' en finir. L' esprit de réforme était devenu en moi un esprit de guerre, et les conquérants n' attendent pas. Malgré son originalité, mon travail est au-dessous du mediocre: que ce soit mon châtiment! » (Cfr. *Les confessions d' un révolutionnaire.* Paris, Garnier. 1850, pag. 136-7). Ma il Proudhon non negò mai importanza al metodo seriale. (« La partie de la *Création de l' ordre,* à la quelle j' attache le plus d' importance, aprés la methode sérielle, est, comme de raison, la détermination des concepts fondamentaux, ou catégories » Cfr. *Les conf.* 136, nota). Nell' opera successiva del '53 invero P. riprende il principio seriale, lo connette intimamente col doppio principio dell'affermazione del progresso e della negazione dell' assoluto, e in modo chiaro e preciso, se ne serve per tentare la riforma della logica. Riconoscendo che il movimento è l' essenza della natura e dello spirito, stabilisce che il raziocinio non è altro che un ordine, una serie. Malgrado i difetti gravissimi, la *Création de l' ordre* resta un' opera preziosa. Il principio della serie è criticato ed esposto con singolare e suggestiva perizia. Parecchi criterj logici del Proudhon servirono all' elaborazione sistematica dell' opera presente. È superfluo avvertire che il metodo seriale del P. si mantiene in tutto estraneo al principio speculativo dell' autologia.

Digitized by Google

in un lavoro precedente, che il tipo delle conoscenze scientifiche, esatte non è il tipo delle conoscenze filosofiche. « Quanto ai vantaggi di questa concezione, che conduce a ritenere la filosofia come una costruzione indipendente da ogni determinismo scientifico, ecco in breve quel che se n'ha da reputare. Trattasi, in primo luogo, d'indipendenza immediata; è naturale. Però quando si dice che la filosofia non si fonda tutta sulla ragione scientifica esatta e nè pure solo sopra la ragione, non si afferma che essa si fondi soltanto sopra equivoci e paralogismi. Si dice che la filosofia ha una sfera tutta sua propria, indipendente dalla scienza esatta. Ecco tutto. Ma nessuno ha diritto di dedurne la negazione della filosofia. Depurata dalle ambizioni scientifiche,

regem non faciunt gazae, non purpura, frontis
non nota regalis, sceptri aut insigne verendum,

perde una maschera per acquistare un mondo. La sua esistenza, la sua funzione, la sua importanza sono affatto superiori a tutte le objezioni che le si possono sollevar contro, anche in nome della scienza esatta, quando essa non pretenda di valere fuori della propria sfera » (1).

---

(1) *Del nuovo spirito della scienza e della filosofia.* Torino, Bocca, 1907; § 124. Citando questo lavoro sento il dovere di avvertire il lettore che la più matura conoscenza del panlogismo mi ha portato a modificare in qualche parte il mio apprezzamento dell'idealismo, e sopratutto la modificazione sarà sensibile per la terminologia. In fondo quel che pensavo allora penso ancora adesso, tanto che l'opera presente non è che lo sviluppo di quel doppio compito critico o scettico, teoretico o affermativo che io assegnava fin d'allora alla filosofia. Ma io sono ora disposto a considerare l'idealismo meno dogmaticamente; per esempio quando - come in seguito si vedrà - concluderò che la logica *causa sui* è l'unità ideale della universale realtà, questa unità ideale vorrà significare l'unità di principio, di sviluppo e di fine tanto della soggettività quanto dell'oggettività. Con questa proposizione io mi accosto al pensiero hegeliano. Così il distacco dell'idealismo panlogistico dallo spirito dell'infinita verità e dalla teoria dei modelli mi pare assai meno giustificabile. Allora io mi proponeva di sostenere la necessità di « mantenere inviolati i diritti della scienza esatta e quelli della filosofia e rivendicare la libertà filosofica del pensiero e del sentimento » (§ 124). Il modestissimo abbozzo sopra l'idea dell'infinita verità (parte II Cap. 2°, § 125 - 152) non

Digitized by Google

10. — Tutte le difficoltà che si sollevano, quando si voglia risolvere in maniera sodisfacente il problema del metodo della filosofia, si appianano ricorrendo al concetto della unificazione seriale. In questo senso possiamo anche rialzare un po' il credito d'una tesi antica, troppo derisa dalla critica, la tesi cioè della deduzione dei concetti, fondamentale alla metafisica aprioristica. Contro di essa si sollevano quattro forti argomenti cioè, la presunta formalità esclusiva delle categorie del pensiero del pensiero ossia della metafisica, e noi diremo della Gnoseontologia, la natura metempirica della categoria metafisica sia come fatto sia come impiego di metodo, la presunta natura esclusivamente induttiva della logica filosofica, infine l'assenza d'un metodo di verificazione (1). Ma la dimostrazione dell'impossibilità logica della metafisica non regge in primo luogo, perchè le categorie gnoseontologiche non sono puramente formali ma subobjettive. Il pensiero universale è qui materia a sè stesso. Con la unificazione gnoseontologica si riesce non a oggettivare le categorie, ma a seriare la subobjettiva realtà. Inoltre nello sviluppo logico-seriale si ritrova la legge del divenire universale, non solo la legge del divenire empirico o scientifico esatto. La sintesi logica subobjettiva è un vero bisogno dello spirito; il suo interesse propulsivo è la stessa idealità della realtà. La natura metempirica della categoria gnoseontologica non rapisce a questa la verità individuale dell'esperienza e nè pur quella speciale della scienza esatta; anzi la verifica e la concreta nella sua più ampia misura, richiedendosi, sempre dal punto di vista gnoseontologico, il concetto del rapporto necessario assegnabile tra il fatto, la legge e la totalità sotto l'aspetto della serie. Inoltre è

---

era che l'embrione di quel sistema speculativo che ora mi sforzo di esplicare dal punto di vista della serie autologica. Ma allora il concetto attuale della dimostrazione filosofica mi mancava quasi completamente, ed io ne devo l'acquisto solo alle ricerche successive *(Sull' origine delle idee in ordine al problema dell' universale, Sillogismo e proporzione, Dell' essere e del conoscere, Il valore teoretico della logica)*. Nell'esposizione di queste opere non ho mai mancato di accennare alle parziali modificazioni del mio pensiero.

(1) Per questi argomenti Cfr. MASCI: *Appunti sommari delle lezioni di filosofia teoretica. Metafisica ed esperienza.* Anno scolastico 1902-1903, Napoli.

Digitized by Google

da escludere, come sappiamo ormai, che il metodo filosofico si riduca alla generalizzazione logica. Esso non va da un fatto particolare d'esperienza a un fatto più generale; esso non è semplice processo empirico d'induzione. Esso procede invece logicamente dalla posizione induttiva degli elementi e dall'opposizione deduttiva della ragione alla composizione speculativa della serie. Ma i due concetti condizionali degli elementi e della ragione sono entrambi universali a loro modo cioè astrattamente. Tuttavia d'un'universalità tale che non potrebbe darsene una maggiore, nè pure nel concetto della serie totale che di quelli sinteticamente si compone. Questa essenziale logicità rende la Gnoseontologia, dal punto di vista del metodo, del tutto indifferente rispetto al fatto empirico, rispetto alla legge scientifica esatta e rispetto infine alle stesse esigenze della logica analitica. La Gnoseontologia si distingue e si giustifica anche per il suo proprio risultato, perchè essa non ci conduce nè dinanzi ai fatti, nè dinanzi alle leggi ma dinanzi alla seriale pura e logica unità in cui rifulge la natura ideale dell'universo. In quarto luogo finalmente non può sembrare avventata l'affermazione che la Gnoseontologia non escluda la verificazione *sui generis*. Com'è noto il significato della verificazione per le teorie filosofiche è essenzialmente seriale e fondato sulla validità della unificazione sintetica. Quando si riconosca che la filosofia esige l'adempimento di due condizioni cioè che le teorie filosofiche siano conformi sia ai dati induttivi dell'esperienza, sia ai risultati più generali della deduzione scientifica, sotto l'aspetto della ragione della storia (1), è facile capire che in fondo si riconoscono le due condizioni necessarie della sintesi seriale. Basterebbe invero considerare a questo proposito qual sia il valore e propriamente il criterio attribuito alla storia delle idee rispetto alla filosofia. Questo valore è essenziale e questo criterio consiste nel sistemare i dati empirici e scientifici esatti rispettando, anzi continuando, il ritmo seriale della storia, giacchè questo ritmo storico è niente altro che il ritmo autogenetico del pensiero puro.

---

(1) Cfr. Masci, *Appunti* etc. citati nella nota precedente.

Digitized by Google

La storia della filosofia, osserva giustamente il Masci, come storia della coscienza filosofica oggettiva, è storia dell' oggetto della filosofia. La filosofia ha un oggetto storico; il suo oggetto non è dato ma è un oggetto in formazione. *Scire* è per essa *conscire*. L' evoluzione del pensiero filosofico ha una coerenza logica in sè stesso; la sua costruzione adopera i risultati empirici e scientifici esatti, ma avviene nella curva storica dell' idea.

11. — Poste così le condizioni necessarie e sufficienti della sistemazione seriale in ordine al concetto del primo pensare cioè dell' essere puro, senza distinzione di forme razionali e di forme naturali, non è più possibile considerare la seriazione logica come un processo puramente soggettivo. Poichè la seriazione logica è sintesi attiva e la sintesi attiva è il processo dell' essere (universale), segue che il processo dell' essere è la seriale unificazione logica cioè l'operazione sintetica o seriazione senz' altro, e il sistema dell' essere è la seriale logica unità o senz' altro la serie autologica *causa sui*. La conclusione di questo ragionamento si può esprimere così: l' essere puro è logico e subobjettivo nel suo processo e nel suo sistema, perchè le sue sintesi attive e progredienti verso l' unità si risolvono nel processo e nel sistema della serie, la cui natura logica ed autoformativa è evidente.

12. — Si consideri bene la via che abbiamo percorsa fin qui. Prima fu detto: il problema filosofico si riduce alla determinazione del pensiero del pensiero cioè del pensiero puro, considerato come il pensiero dell' intima essenza del reale, ed ha evidentemente un principio che importa determinare. La prima forma di questo pensiero del pensiero cioè il primo pensare è l' essere universale puro, perchè l' essere puro è la prima conclusione o prova logica del vero pensare. L' essere puro è essenzialmente sintesi attiva e progrediente verso sempre più alta unità. Quindi fu aggiunto: sintesi è serie, essere è sintesi, dunque essere è serie. Infine si è concluso: serie è processo e sistema logico (sintetico), essere è serie, dunque essere è processo e sistema logico *causa sui*. Tutto questo cammino riassume propriamente le prime grandi epoche storiche che il pensiero pensandosi, e quindi autoformandosi logicamente, attraversa.

Digitized by Google

13. — Ora abbiamo da notare un' altra cosa. Già vedemmo che serie è moltiplicità di singoli disposta, in conformità d' una legge, intorno ad un centro e insieme totalità che realizza l' unità nella moltiplicità. Propriamente sono qui tre posizioni: moltiplicità di singoli, unità di centro, unità di sistema; delle quali le prime due in certo modo si oppongono fra loro e frattanto si compongono nella terza, per virtù della legge. In quanto si oppongono, una può considerarsi come oggetto dell' altra e naturalmente quest' altra resta considerata come soggetto rispetto alla prima, quindi l' oggettività e la soggettività, come cose distinte, non sono che punti di vista affatto relativi. In quanto si compongono, la distinzione relativa della soggettività e dell' oggettività sparisce; quindi ogni realtà diventa subobjettiva o in altri termini il subobjettivo diventa l' unica realtà. Ogni posizione inoltre può considerarsi sia come unità sia come moltiplicità. E in quanto le due si oppongono e si compongono, risulta una dualità nell' unità che fa possibile l' unificazione e l' unità indissolubile della serie.

Ciò che è soggettivo è oggettivo; ciò che è oggettivo è soggettivo, perchè non vi è realtà fuori del subobjettivo, e il subobjettivo è l' unica realtà. Ciò che è uno è molteplice; ciò che è molteplice è uno, perchè non vi è realtà fuori del molti-uno e il molti-uno è l' unica realtà. Ciò che è legge è fatto e ciò che è fatto è legge, perchè non vi è realtà fuori della serie e la serie è l' unica realtà. Ciò che è formale è materiale, ciò che è materiale è formale. Ciò che è pensiero è essere, ciò che è essere è pensiero. Ciò che è razionale è reale, ciò che è reale è razionale. Non v' è nulla fuori del pensiero logico e il pensiero autologico è l' unica realtà. Io sono soggetto, dunque sono oggetto; io sono oggetto, dunque sono soggetto. Io sono forma, dunque sono materia; io sono materia dunque sono forma. Io sono unità, dunque sono moltiplicità. O viceversa, io sono pensiero, dunque sono essere; io sono essere, dunque sono pensiero. Tutte queste espressioni sono equivalenti, e con esse non si fa che sviluppare la verità fondamentale del primo pensare. E il principio cartesiano stesso, il quale afferma l' essere del pensiero, non avrebbe valore gnoseologico se non affermasse in pari tempo il pensiero

Digitized by Google

dell' essere. Ma De Cartes tuttavia non si elevò al concetto subobjettivo della serie e tanto meno al concetto dell' autologia.

Ciò posto, non è difficile riconoscere che se, dato il principio della concreta universale subobjettività, non è ammissibile pensare un oggetto senza un soggetto (come è impossibile pensare una moltiplicità di elementi concorrenti senza un' unità centrale di questa concorrenza), così all' oggetto compete di preferenza la moltiplicità, mentre al soggetto si attribuisce di preferenza la centrale unità, come quello che è a punto soggetto all' azione di tutti gli elementi concorrenti del sistema. La ragione è stata acutamente indicata dal Martinetti, il quale, nella sua esposizione sistematica della teoria della conoscenza sensibile, distinguendo i due sensi (empirico e speculativo) del principio cartesiano, a proposito della posizione del soggetto come unità, osserva: « È un fatto che tutto quell' aggregato di fenomeni coscienti che io denomino « coscienza » è accentrato intorno ad un punto di coincidenza per il quale soltanto il contenuto cosciente è un io; ciascuno di questi fatti è da me chiamato *mio*, è considerato come parte della mia coscienza solo perchè è riferito a quell' unità inafferrabile che è come il centro attivo di tutto l' aggregato. È un fatto altresì che nessuno degli elementi su cui si costituisce l' unità dell' io è essenziale alla coscienza; ciò che vi è in essa di costante, di assoluto è il riferimento ad un centro soggettivo. Onde si comprende che quest' unità sia stata costituita in soggetto sostanziale ed i singoli elementi accidentali e mutevoli considerati come le sue affezioni od i suoi atti » ([1]). E in seguito, prendendo le mosse, come dicemmo, dall' immediata certezza del soggetto-oggetto della coscienza empirica, sempre considerando come soggettiva l' unità formale del centro e come oggettiva la moltiplicità materiale del contenuto, avverte: « E nemmeno questa unità soggettiva si può pensare come alcunchè di concreto che sia possibile isolare dagli elementi della coscienza immediata.

([1]) MARTINETTI, *op. cit.*, pag. 126.

Digitized by Google

Essa è l'unità che accentra, che possiede un contenuto; ma il possessore non è in questo caso un essere concreto che possa sussistere senza la cosa posseduta; l'essere suo è tutto compreso in questo atto del possedere, si esaurisce nell'atto dell'unificazione del contenuto. Considerato indipendentemente da questo, l'io-soggetto diventa una generalità vuota: soltanto la determinazione del contenuto conferisce ad esso una individualità reale. Tutti i tentativi di concepire l'io come un unità concreta concepibile ed esprimibile senz'alcun riferimento al suo contenuto si risolvono in fondo sempre in un velato simbolismo più o meno materialistico » (1). Queste ragioni sono convincenti anche per il nostro punto di vista, che però differisce notevolmente dal punto di vista del Martinetti. Quindi anche noi concluderemo che il soggetto non è che l'oggetto sotto l'aspetto della unità, mentre l'oggetto non è che il soggetto sotto l'aspetto della moltiplicità. Ma il Martinetti parte, come sappiamo, dall'immediata e simultanea certezza empirica dei due aspetti o fattori (soggettivo ed oggettivo) della coscienza. Questa medesimezza d'evidenza intuitiva del duplice fattore dell'esperienza cosciente costituisce il fondamento del suo immanentismo.

14. — Per noi invece il punto di partenza è metempirico concettuale. Il nostro primo pensare, dovendo essere il primo logico, non può essere che la prima conclusione o prima prova, logicamente derivata dal pensiero del pensiero cioè l'essere puro. Come tale trascende il dato immediato della coscienza empirica, ma non trascende il subobjettivo. Non lo trascende, perchè l'essere sia come sintesi, sia come serie, sia come logo, s'impone sempre come indissolubile processo d'unificazione e indissolubile sistema di unità, e sempre risponde alle tre condizioni della serie cioè degli elementi di moltiplicità e centralità della ragione e del tutto. La permanente e coerente (razionale) unione della subjettività e dell'objettività nel seno della serie costituisce propriamente l'idealità logica dell'essere universale. Quest'idealità è seriazione logica *causa sui* cioè seriazione

(1) MARTINETTI, *op. cit.*, pag. 127, 128.

Digitized by Google

autologica nel principio *(Criterio del primo pensare)*, nello sviluppo *(Criterio del processo)* e nel fine *(Criterio dell' ultimo pensare)*. E come tale è unica. Studiando questa posizione complessa del pensiero del pensiero si può concludere che il pensiero puro come principio autologico è l'unità ideale (cioè subobjettiva e seriale) dell'universa realtà.

Questa è la tesi fondamentale dell' opera presente.

Digitized by Google

Digitized by Google

PARTE SECONDA

IDEA E STORIA DEL PANLOGISMO

Capitolo Primo

Idea del panlogismo

1. — Vedemmo come la precedente critica — vertendo sul pensiero del pensiero in generale (Introduzione) e in modo particolare sul criterio del primo pensare (I,I) cioè dell'essere puro, quindi sul criterio del processo dell'essere come sintesi logica attiva progrediente verso una superiore unità (I,II) e in fine sul criterio dell'ultimo pensare (I,III) — ci conduca logicamente ed ontologicamente all'esame della tesi secondo cui tutto lo svolgimento della subobjettiva realtà necessariamente e pure liberamente invera lo stesso principio razionale che costituisce la finalità immanente dell'universo. Ma è evidente che questa idea la quale suppone che l'unità profonda dell'universale realtà sia essenzialmente logica, questa idea, in altri termini, che suppone la logicità essenziale dell'universo (panlogismo) non può esser ammessa gratuitamente; esigendo essa al contrario una prova tanto più seria quanto maggiori sono le objezioni che contro di essa si possono sollevare. (1) È per aggiungere un fortissimo argomento in favore di questa prova che noi ora ascolteremo la voce della storia e cercheremo di chiarire se e per quali ragioni e fino a che punto sia stata sostenuta e sembri

(1) Cfr.: *Il valore teoretico della logica,* Prolusione.

Digitized by Google

tutt'ora sostenibile la tesi dell'interpretazione logica dell'universale realtà. L'epurazione storico-critica del panlogismo darà il più solido fondamento all'interpretazione sintetica del pensiero puro.

Questo tentativo di giustificare il principio fondamentale del panlogismo, ricollegando il pensiero del pensiero all'essere logico del primo pensare mediante il principio logontologico della sintesi attiva, risponde ad un problema che è vivo nella filosofia contemporanea, malgrado ogni contraria apparenza. È il problema sotto il quale si è presentata ultimamente la questione epistemologica della natura e del valore della scienza. La scienza esatta è intrinsecamente e necessariamente logica (analitica); scienza del pensiero e scienza della natura. Il suo oggetto è la determinazione delle leggi. Ora, qual rapporto intercede fra la necessità e l'universalità delle leggi della scienza e la necessità e l'universalità dei rapporti costanti della realtà, posto che sia lecito farne parola? Se la scienza è della realtà, qual'è il valore reale delle leggi scientifiche? Se la scienza esatta è logica esatta, si può considerar la scienza fisica come una logica reale? O deve solo essere considerata come una logica formale della realtà? E, poichè la logica formale analitica venne a trovarsi in conflitto colla logica reale, si dovrà analogamente dire che la scienza reale e la scienza formale sono orientate, in senso inverso? e, se v'è una logica della natura come v'è una logica del pensiero, qual relazione corre fra entrambe? Noi vedemmo già nell'Introduzione, come sia possibile fondere le due tendenze della logica formale reale e della logica formale analitica, interpretando in modo opportuno i due concetti apparentemente esclusivi della forma logica e della materia. Vedemmo altresì che la logica è una, benchè vi siano tre distinti modi di considerarla, avvertimmo infine come la trattazione della logica reale, cioè della logica filosofica, identificandosi conseguentemente con quella del panlogismo, adegui tutto il campo storico e teoretico della filosofia (1). Non è qui nostro compito istituire una

(1) Cfr.: *Il valore teoretico della logica.*

Digitized by Google

discussione per stabilire se e fino a qual punto le varie considerazioni della logica si possano trattare indipendentemente l'una dall'altra. Ciò che a noi basta rilevare è che una certa indipendenza è innegabile, se non si vogliono mettere a repentaglio gli oggetti, i metodi e i risultati così dell'esperienza come della scienza esatta e della filosofia. Questa indipendenza dei varj punti di vista per noi significa, ad esempio, che la scienza esatta non sa che farsi dell'esigenza della filosofia e cadrebbe affatto in discredito qualora si proponesse di abbandonare l'esclusiva determinazione delle variabili dipendenti. Analogamente la logica formale come scienza analitica delle relazioni necessarie perderebbe immediatamente il suo valore se, invece di considerare i processi logici per sè, staccati per pura astrazione dalle cose, dai reali a cui devono pur riferirsi, cercasse di rapportarsi poco o tanto alla materiale realtà, perdendo il carattere, lo scopo e il pregio d'una logica analitica assolutamente ed esclusivamente formale. Dal momento stesso in cui noi volessimo *realizzare* la logica formale analitica, la logica formale analitica diventerebbe impossibile. Quando noi volessimo coscientemente raggiungere il fine di esaminare dal punto di vista scientifico gli schemi logici, riferendoci in pari tempo alla non formale realtà, non potremmo assolutamente riuscirvi. L'astrazione scientifica ha le sue imprescindibili esigenze. Ma con ciò non si vuol sostenere che la logica esclusivamente formale, analitica ed astratta non abbia assolutamente alcuna relazione possibile colla realtà. Questa tesi anzi non è mai stata sostenuta dai formalisti puri, perchè costoro non si occupano che di problemi analitici. La tesi su detta invece pone un problema filosofico che forma a punto l'oggetto d'una ricerca di logica filosofica superiore. Insomma tutta questa questione epistemologica si riduce anche qui ad una questione di logica intimamente congiunta al problema fondamentale del panlogismo. In tal modo si ritorna alla filosofia della natura la quale non tarda ad esplicarsi nella formula speculativa della logica della realtà. Ma questa formula non fa che rinnovare, sotto forma poco diversa, il vecchio principio della logica formale, perchè la speculazione conclude riconoscendo l'esistenza d'una forma stessa degli oggetti della realtà e dei

Digitized by Google

loro rapporti. E così la filosofia, concepito una volta l'inevitabile trapasso dalla logica formale del pensiero alla logica formale della realtà, si impone il confronto delle due necessità (razionale e naturale) e si accosta alla più esplicita coscienza del panlogismo. In ultima analisi, noi siamo costretti ad ammettere, anche per questa via, che la storia della logica filosofica cioè del panlogismo s'identifica colla storia della filosofia. Osservando dunque come la coscienza teoretica della logica reale o filosofica si sia costituita da sè stessa durante il suo corso storico, noi comprenderemo anche come si debba da noi costruirla in armonia con tutte le forme dell'essere e del conoscere.

2. — Ma, prima di entrare a discorrere particolarmente delle dottrine dei più eminenti filosofi che hanno illustrato la concezione del panlogismo, dobbiamo ancora fare una considerazione. Non bisogna credere che lo sforzo di trovare un fondamento unico e razionale della realtà sia soltanto proprio di quei filosofi ai quali per l'ordinario si suol dare il nome di panlogisti, come Spinoza, Fichte ed Hegel. Lo sforzo panlogistico, in modo più o meno esplicito, è sempre stato presente allo spirito di ogni metafisico. Se il metafisico aspira e riesce a formularsi una concezione del mondo, ciò è perchè le presentazioni e le rappresentazioni varie, slegate, contingenti e talora caotiche della esperienza non bastano a sodisfare al profondo bisogno di logicità che ha il nostro spirito. Al di là dei fenomeni il metafisico di qualunque partito cerca delle cause o delle cose in sè che spieghino *ragionevolmente* la natura degli effetti, anzi di tutti gli effetti. Quindi noi vogliamo fin d'ora stabilire, come criterio direttivo delle seguenti ricerche, che la tendenza più generale della speculazione metafisica è lo sforzo di ricostruire logicamente tutta la realtà. A questa riducibilità di tutte le dottrine metafisiche al panlogismo non si è finora riflettuto a bastanza dalla critica. Lungi dal semplificare panlogisticamente tutta la metafisica, l'industria dei critici si concentrò più tosto nel giustificare le differenze specifiche dei varj sistemi. Così il panlogismo figura comunemente come una varietà di fianco all'empirismo, al criticismo, al razionalismo, all'idealismo ontologico e via dicendo. Ma noi vedremo che la tendenza predetta

Digitized by Google

caratterizza talmente lo spirito di tutte le dottrine metafisiche considerate nel loro complesso, che noi potremo pressochè affermare che la metafisica si riassume nel panlogismo. Concluderemo però coll'affermare che una definizione della metafisica la quale non tenga conto di questo carattere deve essere riconosciuta come insufficiente. Ne segue che, se noi volessimo considerare tutte le forme generali sotto cui il panlogismo si è manifestato nella spiegazione della realtà e della conoscenza, finiremmo per passare in rivista tutti i sistemi metafisici che ci presenta la storia della filosofia. Ma siccome lo scopo delle presenti meditazioni è più teoretico che storico, così ci limiteremo ad esaminare brevemente solo le dottrine dei più eminenti pensatori.

Però sarà utile illustrare ancora maggiormente il nostro punto di vista. L'idea di considerare la metafisica come una produzione del pensiero panlogistico solleverà molte objezioni. Data l'innegabile varietà dei sistemi gnoseologici e metafisici, si dirà che altrettanto varrebbe il tentativo di spiegare tutte le differenze per una sola identità. Ora è ovvio che questa objezione può essere completamente risoluta solo nel seguito. E noi mostreremo a punto che i varj sistemi filosofici hanno un tratto comune e permanente. Ma questo stesso risultato sarà rivolto contro la tesi della generalizzazione metafisica del panlogismo. È evidente infatti che non potranno accettare questa riduzione quei filosofi che hanno già tentato di ridurre ad un'altra semplice espressione tutte le varietà sistematiche della metafisica. Chi si è messo più risolutamente e con maggiore fortuna su questa via è il Guastella [1] nel suo secondo saggio sulla teoria della conoscenza concernente a punto la *Filosofia della metafisica.*

3. — Questo valoroso empirista si propone precisamente di ricercare, quantunque per un'altra via che quella seguita da Kant nella sua Dialettica trascendentale, il processo di formazione, quasi a dire il meccanismo di ciò che Kant chiama l'*apparenza trascendentale* della nostra ragione. Ciò che egli cerca è, in altri termini, l'origine e lo sviluppo dei concetti metafisici, vale

[1] GUASTELLA, *Filosofia della metafisica,* Palermo, Sandron, 1905.

Digitized by Google

a dire, come nasca questa tendenza che ci spinge, d'una maniera quasi irresistibile, ad oltrepassare il mondo dell'esperienza, a domandare un al di là dei fenomeni e dei rapporti con cui questi ci vengono presentati, e come ne nascano, alla loro volta, le varie forme determinate sotto cui ci apparisce quest'al di là dei fenomeni, che è l'oggetto di questa tendenza ingannatrice dello spirito umano (1). Secondo l'autore non solo i concetti fondamentali della metafisica sono dei prodotti necessarj della costituzione del nostro spirito, ma vi ha anche una certa costanza nelle forme diverse che essi prendono nel loro sviluppo, e Goethe ha detto una profonda verità, quando ha paragonato il metafisico ad un animale, cui uno spirito maligno costringe ad aggirarsi in un cerchio fatale (2). Il metodo poi che egli cerca di seguire nella sua ricerca consiste essenzialmente in una generalizzazione progressiva. Egli riduce tutti i concetti metafisici che gli presenta la storia a un certo numero di forme o tipi costanti e generali e questi ad altri più generali ancora. Poi mostra come queste forme o tipi generali di metafisica sono degli sviluppi o delle applicazioni differenti di certi concetti fondamentali comuni ad ogni metafisica o almeno alla più parte dei sistemi metafisici. Infine deduce questi concetti fondamentali da una tendenza naturale e pressochè irresistibile della nostra intelligenza dimostrata dai fatti più ovvj e spiegabile facilmente per le leggi conosciute dello spirito. Questi concetti fondamentali comuni ai diversi sistemi filosofici e la tendenza spontanea della nostra intelligenza da cui essi derivano, possono considerarsi come la *metafisica naturale* dello spirito umano, di cui la metafisica dei filosofi è uno sviluppo in uno o in un altro senso determinato (3).

Ma discendiamo un poco più dentro la trattazione di questa tesi. La metafisica, in quanto ha per oggetto la conoscenza della natura, volge principalmente su due questioni: la prima è la

(1) G., *op. cit.*, I, pag. 2.
(2) G., *op. cit.*, I, pag. 3.
(3) G., *op. cit.*, I, pag. 4.

Digitized by Google

conoscenza delle cause cioè della causa efficiente, la seconda delle essenze cioè della cosa in sè. (1). Queste cause e queste essenze non essendo oggetti di esperienza, nasce il problema: perchè oltrepassiamo l'esperienza? vale a dire, qual'è l'origine della metafisica e delle sue diverse forme? Ora v'è nello spirito umano un processo incosciente di assimilazione di tutti i fatti e di tutte le idee che possiamo formarci su di essi ai fatti e alle idee che ci sono più familiari. Questo processo ci dà la soluzione del problema proposto sull'origine della metafisica. Il Guastella prova la sua tesi mostrando come tutti i concetti metafisici risultano da quest'attività incosciente ed extralogica della nostra intelligenza (2). Quali sono le ragioni che rendono i fenomeni familiari più accetti allo spirito umano che i non familiari? Il Guastella da prima osserva che i fenomeni più familiari ci sembrano comprensibili perfettamente da sè stessi e atti a spiegare tutti gli altri, mentre tutti gli altri ci sembrano incomprensibili, a meno che non possiamo *spiegarli* riconducendoli ai primi. E poichè la scienza, lungi dal conformarsi a questa marcia spontanea dello spirito umano, ne segue invece un'altra che ha una direzione opposta (essa riconduce ciò che è familiare a ciò che non lo è, o spiegando il fenomeno familiare e riducendolo ad altri fenomeni non familiari, o mostrando che le leggi che reggono il fenomeno non sono familiari, quantunque il fenomeno lo sia), così, fatta l'opportuna distinzione della riflessione volgare dalla scientifica, egli dimostra che l'apparente contradizione del principio della comprensibilità del familiare col fatto che i fenomeni stessi più familiari, al fondo, ci sembrano anch'essi incomprensibili, si risolve in una vera conferma del principio stesso. Sgombrato così il terreno dalle più grandi difficoltà, conclude: noi possiamo ammettere come stabilito che la *comprensibilità* o *incomprensibilità* di un fatto sono dei fenomeni psicologici che dipendono dalla *familiarità* o *non familiarità* di questo dato (3). In breve, tutte le concezioni

(1) I, pag. 7.
(2) I, pag. 103.
(3) I, pag. 362.

Digitized by Google

della metafisica non sono che il risultato di questa logica o più tosto di questa sofistica naturale e incosciente (1) che si fonda sul principio dell'assimilazione del non familiare al familiare. Questo principio è un fatto primordiale, istintivo, comune a tutti gli uomini (2); ogni altra supposizione (propria di alcuni filosofi) sull'origine della metafisica, come per esempio quella dello Stallo che nella sua opera *La materia e la fisica moderna* vuol ricondurre questa tendenza dello spirito (a spiegare i fatti che non ci sono familiari assimilandoli a quelli che lo sono) ad un'altra tendenza secondo lui più fondamentale, cioè ad identificare con l'ordine di genesi delle nostre idee sulle cose l'ordine di genesi delle cose stesse, non ne è che una conseguenza indiretta. (3). Tal'è, per sommi capi, l'idea fondamentale del Guastella. Quantunque questi rapidi cenni siano insufficienti all'esposizione di tutta la *Filosofia della metafisica* del chiaro autore, tuttavia basteranno all'intento critico che ora ci interessa.

4. — V'hanno due affermazioni del Guastella che noi non possiamo ammettere in tutta la loro generalità.

La prima è che il principio dell'assimilazione del non familiare al familiare sia l'espressione d'una attività incosciente ed extralogica della nostra intelligenza, donde segue la conclusione che tutte le concezioni della metafisica non sono che il risultato di questa logica o più tosto di questa sofistica naturale ed incosciente dello spirito. Secondo me, il fatto extralogico (anche sofistico) che deve essere riconosciuto qui non è già la tendenza alla metafisica, come afferma il Guastella, ma è invece la metafisica che ne deriva, cioè il risultato definitivo di questa tendenza. Invero, se si ammette che la tendenza all'assimilazione del non familiare al familiare è extralogica e talora anche sofistica cioè illogica, qual senso accettabile si può ancora attribuire al familiare? Il Guastella che conosce assai bene questo fatto psicologico,

---

(1) I, pag. 382.
(2) I, pag. 324.
(3) I, pag. 324.

Digitized by Google

per salvare l'extralogicità di tale tendenza, non avrebbe dovuto stabilire l'importantissimo « principio, che i fenomeni familiari ci sembrano comprendersi perfettamente da sè stessi, mentre tutti gli altri ci sembrano incomprensibili, a meno che non possiamo *spiegarli*, riconducendoli ai primi » (1).

Perchè lo spirito rivolto alla conoscenza gravita verso il fenomeno più familiare? Evidentemente perchè alla maggiore familiarità è o sembra congiunto il grado maggiore della comprensibilità. Ora, come e perchè può ritenersi extralogica e talora anche sofistica la tendenza alla sempre maggiore comprensibilità? In nessuna maniera. Anzi emerge che la tendenza alla comprensibilità del familiare contradice alla pretesa natura illogica, non che alogica, della tendenza medesima. Se fosse extralogica o sofistica l'attività della nostra intelligenza che ci fa tendere all'assimilazione del non familiare al familiare, cioè del non comprensibile al comprensibile, nel senso popolare o metafisico della parola (2), qual sarebbe l'attività logica della nostra intelligenza? Forse quella che ci porta all'assimilazione del comprensibile al non comprensibile? Ma in tal caso la tendenza alla conoscenza si risolverebbe nella tendenza alla negazione della conoscenza e quella specie di sodisfazione mentale che produce ciò che noi chiamiamo una spiegazione non avrebbe la virtù di segnalare ciò che rende intelligibile i fenomeni, ma più tosto quella di segnalare ciò che porta la facoltà pensante al suicidio. Noi ammetteremo pertanto come più probabile il principio che la tendenza all'assimilazione del non familiare al familiare sia una tendenza logica essenzialmente. Ma da questo a concludere che sia logico anche ogni risultato di questa tendenza corre un gran tratto. Sappiamo che questo risultato è la metafisica. Ma come si consegue questo risultato? Collo strumento scientifico della logica, vale a dire impiegando quei metodi strettamente logici di invenzione e di prova che garantiscono il possesso delle verità necessarie ed universali? No;

(1) I, pag. 360.
(2) I, pag 347.

Digitized by Google

la storia della metafisica mostra il vuoto dei sistemi dommatici, l'impotenza logo-scientifica della metafisica. Possiamo forse imporre a tutti, per logica necessità, l'antropomorfismo, il meccanismo, l'apriorismo, il realismo dialettico e così via? Per una conseguenza naturale, la tendenza logica per sè sola non rende ragione della logicità del risultato filosofico. Converrebbe impiegare i soli mezzi della logica pura, ma allora si ricadrebbe nella scienza esatta. Ecco dunque come la tesi del Guastella sulla filosofia della metafisica, che ci sembra la più accettabile e naturale finchè noi la guardiamo in blocco, ci diviene inaccettabile se noi cerchiamo di analizzarla sul punto particolare che nega la natura logica alla fondamentale tendenza ad assimilare il non familiare al familiare cioè il non comprensibile al comprensibile, alla tendenza, ripeto, e non al suo risultato, perchè qualora si potesse veramente ammettere la non logicità della tendenza al comprensibile non si troverebbe più così incomprensibile la logica dell'assurdo.

Ma noi dobbiamo ora domandarci come mai, ammessa la non logicità di certa metafisica, si possa ancora parlare di interpretazione panlogistica della metafisica stessa. La difficoltà si risolve richiamando, in primo luogo, la distinzione tra la tendenza alla metafisica e il suo risultato. La tendenza è logica. Questa tendenza logica è il principio animatore del panlogismo, inteso a punto come lo sforzo di ricostruire logicamente tutta la realtà; e l'oggetto delle seguenti ricerche storiche è a punto di mostrare che questa è la tendenza più generale di tutta la speculazione metafisica. In secondo luogo, se è vero che la metafisica si riassume nel panlogismo, non è vero però che il panlogismo si riassuma nella logica. Lo sforzo del panlogista di ricostruire logicamente tutta la realtà è senza dubio inspirato dalla logica, e il vero panlogista ha la coscienza esplicita di questo ideale. Ma non essendo egli in grado di applicare il metodo rigorosamente deduttivo alle sue ricerche, non è in grado di giustificare ἐξ ἀνάγκης tutta la costruzione panlogistica architettata. Quel che può fare è di provare la sua sua tesi col pensiero puro. Anzi questa è la vera difficoltà e la vera esigenza logica della teoretica e, secondo noi, non vi si giunge se non superando serialmente le

Digitized by Google

specie inferiori dell'esperienza e della scienza esatta, alla luce del principio dell'infinita verità.

Veramente quest'asserzione, che il panlogismo stesso è logico nella sua tendenza ma non sempre logico nel suo risultato, potremmo crederla sufficientemente giustificata dall'esame comparativo che ciascuno può fare delle sue proprie conclusioni teoretiche desunte, almeno nell'intenzione, colla più perfetta tendenza logica possibile e, nondimeno, così controverse nello sconfinato dominio della critica. Ma noi preferiamo delle prove più larghe e meno personali. Noi mostreremo dunque, coll'esempio dei più eminenti pensatori, anzitutto che ogni spiegazione metafisica è essenzialmente calcata sul tipo del panlogismo, quindi qual sia il valore logico e filosofico d'ogni tentativo di ricostruzione logica della realtà.

5. — L'altra affermazione del Guastella che sembra alquanto discutibile è che il tentativo di identificare l'ordine logico con l'ordine ontologico non sia che una conseguenza indiretta della tendenza fondamentale dello spirito ad assimilare il non familiare al familiare. Questo tentativo, che è poi in genere lo sforzo del panlogismo tipico, a noi pare invece una conseguenza *diretta* di quello che si potrebbe dire il familiarismo secondo il Guastella, per parlare con brevità. Esso in vero è la constatazione della comprensibilità, evidente in ogni fenomeno familiare, ed esprime il trapasso logico dalla semplice comprensibilità alla comprensione della vera logicità del reale, cioè dalla premessa riduzione dell'incompreso nel comprensibile alla conseguente identificazione del logico col comprensibile, vale a dire col familiare. La differente terminologia prova solo il differente grado della coscienza panlogistica. Una spiegazione diversa, qual'è quella del Guastella che cerca di considerare il panlogismo come una conseguenza indiretta del familiarismo, invece di dissipare la oscurità circa l'origine del panlogismo, ammettendo una deviazione del principio fondamentale della metafisica, riesce solo a lasciarla avvolta nell'ombra. Ben altro deve essere dunque l'oggetto della spiegazione che la filosofia della metafisica deve dare dell'origine del panlogismo. Ma perchè questo si raggiunga, bisogna che il fatto che serve di spiegazione, come dice lo stesso

Digitized by Google

Guastella per altro proposito, non sembri anch'esso un mistero, ma si creda di comprenderlo per sè stesso, senza bisogno di spiegazione ulteriore (1). Ora è un dato incontestabile della nostra esperienza intima che un fenomeno familiare, vale a dire un fenomeno che ci sembra comprensibile senza la minima difficoltà, ci sembri logico medesimamente. Se un fenomeno non ci sembra logico esso ci sembra incomprensibile, vale a dire non ci sembra familiare. Ne segue che il tentativo del panlogismo non è che la diretta conseguenza del familiarismo o, per dir meglio, l'esplicazione naturale dello spirito conforme alla tendenza logica d'ogni metafisica.

6. — Ma in che consiste questo bisogno per cui lo spirito rifiuta di restare nella logica più familiare dell'esperienza? Forse nel fatto che noi abbiamo bisogno di superare la logica medesima? Evidentemente no; perchè noi non abbiamo alcuna ragione logica per ammettere una logica dietro la logica, cioè per ammettere che un fatto possa essere più logico di un altro. Il metafisico sente dunque il bisogno di oltrepassare la logica dell'esperienza solo quando questa esperienza non gli sembra più logica, potremmo anche dire più familiare; quando insomma egli s'è reso più familiare un altro punto di vista al quale omai egli ha bisogno di ricondurre tutta la realtà. È evidente in fatti che noi non oltrepasseremmo mai l'esperienza, per secondare la nostra perenne brama di sapere, se l'esperienza si presentasse a noi come un tutto noto, sia nella serie causale dei fenomeni, sia nel fondo intimo ed essenziale su cui essa a noi sembra riposare; cioè se la natura ci fosse presentata dall'esperienza come un sistema logico, ben ordinato e coerente, di enti e di relazioni nel tutto. Così il ragionamento del panlogista, il quale si rifiuta di restare nella logica più familiare dell'esperienza, si riduce in sostanza a questo: la filosofia ha per oggetto la conoscenza logica della natura. Finora questa conoscenza logica fu apparecchiata e sodisfatta dall'esperienza; ma l'esperienza che fu primamente familiare e comprensibile allo spirito, vale a dire logica un tempo, ora non lo è più, perchè lo spirito è entrato

(1) I, pag. 231.

Digitized by Google

in maggiore familiarità con un superiore ordine di conoscenze. Dunque la filosofia non può più contentarsi dell'esperienza, ma deve oltrepassarla; ma non già per abbandonare il punto di vista della logicità, sì bene perchè l'esperienza appare oramai sfornita di logicità, vale a dire per sè incomprensibile e, insomma, molto meno assimilabile e familiare d'una volta. Da questo punto di vista nulla è più semplice dell'interpretazione panlogistica della metafisica che forma l'oggetto della presente meditazione. Sembra infatti ben naturale che lo spirito, sempre secondo la sua tendenza logica, cerchi in qualunque modo di sodisfare al suo desiderio di concepire logicamente l'universo, dal momento che l'esperienza dei proprj insuccessi gli ha fatto acquistare la coscienza dei limiti inevitabili della sua prima conoscenza. La nostra ignoranza della natura e della causa delle cose non è altro in fondo che l'ignoranza della loro ragione logica. Ne segue che, se l'assimilazione del non familiare al familiare o dell'incompreso al comprensibile ha valore, noi dobbiamo affermare che conosciamo la natura e la causa delle cose quando siamo in grado di comprenderle logicamente. Lo stesso carattere illusorio della spiegazione panlogistica non fa che rendere più evidente l'esigenza essenzialmente logica di questa illusione. Così tutta la metafisica si identifica collo slancio perenne del panlogismo.

Forse si penserà che all'argomento del panlogismo non deve domandarsi niente di più che la semplice attribuzione al sensibile dei caratteri dell'intelligibile, ossia la considerazione della realtà sensibile nella sua totalità come lo svolgimento logico d'un principio [1]; che così in sostanza il panlogismo è stato sempre considerato, infine che la pretesa che esso comprenda tutta la metafisica non è che una nostra esaggerazione. Ma questa definizione è evidentemente troppo stretta; perchè, come vedemmo, il panlogismo è idealmente implicito in ogni metafisica. Sicchè resta del più alto interesse consultare la storia dei sistemi filosofici, per vedere se essa ci fornirà un'altra prova da aggiungere alle considerazioni precedenti.

---

[1] MARTINETTI, *op. cit.*, 347.

Digitized by Google

Capitolo secondo

Fase preparatoria e primo periodo storico del panlogismo

1. — Noi diciamo panlogismo in senso stretto la dottrina secondo cui, in modo esplicito, tutta la realtà è concepita logicamente. Questo significato della parola panlogismo non esclude, come si sa, quello in cui noi stessi l'abbiamo usato nei paragrafi antecedenti, cioè come denotante tutta l'ampia sfera della metafisica. Ma è ovvio che i due significati non coincidono nella loro estensione, perchè il panlogismo, come sistema esplicito, è un fenomeno particolare e relativamente recente nella storia del pensiero. Esso suppone anzi un' abbondante preparazione metafisica, ma non consciamente panlogistica, senza cui la matura coscienza del panlogista sarebbe a dirittura impossibile (1). Fra i due significati vi hanno queste due differenze rilevanti: primo, che nel panlogismo in senso stretto v'ha la coscienza esplicita e diretta della razionalità del reale, mentre nel panlogismo in senso largo questa coscienza è solamente implicita ed indiretta; secondo, che il panlogismo in senso stretto richiede il possesso d'una dottrina logica, mentre al panlogismo in senso largo basta il possesso della logica come esperienza. Conseguentemente noi distingueremo due fasi successive nella storia generale del panlogismo. La prima dell'idea implicita e preparatoria, la seconda dell'idea esplicita e riflessa.

La prima fase comprende tutto il ciclo dell'idea orientale, e nel ciclo dell'idea greca tutto il primo momento filosofico che

(1) Basti ricordare che la storia del panlogismo comincia ordinariamente col sistema di Spinoza. Cfr. Martinetti, *op. cit.*, p. 347.

Digitized by Google

è naturalistico cioè tutto l'ontologismo empirico naturale presocratico, in cui la realtà ha potuto essere tanto intuita quanto descritta empiricamente (o esteticamente) come ordine (κόσμος) e quindi direttamente come logica intuita, ma indirettamente come logica riflessa.

La seconda fase comprende gli altri due momenti del ciclo dell'idea greca, e in seguito dal più al meno tutti i momenti del grandioso ciclo dell'idea cristiana, medioevale e moderna sino ad Hegel. Noi ommetteremo ora la trattazione speciale del primo ciclo dell'idea filosofica, limitandoci ad indicare, in modo generico, come l'uomo asiatico concepisca, spieghi ed illustri la realtà e la conoscenza delle cose.

2. — La filosofia asiatica in genere presenta un gruppo di concezioni sporadiche (la chinese, l'indiana, la persiana, l'egiziana, la giudaica) tutte profondamente immerse nella teologia e caratterizzate dalla più sfrenata mitica, mistica e poetica fantasticità. La coscienza riflessa del panlogismo ha ancora da nascere. Tuttavia, siccome già la stessa antichissima filosofia chinese sente il bisogno di rispondere al massimo problema dell'origine e della causa di tutte le cose, e l'ingenua soluzione proposta appaga quella ragione indagatrice, così non pare improprio affermare che tutta l'idea orientale si presenta in blocco come un panlogismo esordiente. Ma il piano di questa idea è assolutamente mistico ed alogico anzi illusorio, quindi, non cesserà forse mai di essere argomento di discordanti e gratuite interpretazioni.

Il primo momento del secondo ciclo, cioè dell'idea greca, malgrado il suo prepotente ed ingenuo dommatismo, pone già l'argomento della sua speculazione in modo più naturale e riflesso che l'idea orientale. In primo luogo, afferma il naturalismo materiale ed astratto della scuola jonica e pitagorica; poi discorre all'idealismo astratto della scuola eleatica, che considera già il molteplice e il variabile come una pura illusione del senso e intuisce il concetto dell'essere immutabile ed uno; infine coll'idea degli atomisti e sopratutto di Anassagora si approssima alla visione riflessa del panlogismo. Documentiamo un po' più minutamente questo primo momento.

Digitized by Google

È noto, per la testimonianza di Aristotele, che gli antichi filosofi greci identificavano lo Spirito con quell'elemento materiale della natura che essi ritenevano più attivo d'ogni altro. Ma è lecito congetturare che ad essi era quasi sconosciuto il concetto dell'organizzazione logica della realtà. V'hanno però alcune anticipazioni preziose. Il tratto più caratteristico dei filosofi della scuola jonica consiste nel duplice tentativo di cercare nella natura il principio o i principj della natura e di spiegarne il processo ammettendo tal principio determinato e nello stesso tempo indeterminato, cioè determinato nella sua sostanza fisica e indeterminato per il suo potere di sviluppo, che, per mezzo d'implicita opposizione, si esplica nella determinazione degli individui sensibili. Lo schema della costituzione e del processo della natura insomma è già costruito in omaggio alle esigenze della logica. Questo carattere di razionalità, implicito nella scuola jonica, emerge poi nei più tardi seguaci e segnatamente in Diogene d'Apollonia il quale ritiene già che la sostanza primitiva è intelligente. Infatti se non lo fosse, egli chiede, come potrebbe essa distribuirsi in guisa che tutto fosse fatto con misura, come l'estate e l'inverno, il giorno e la notte, le piogge, il vento e il buon tempo e tutte le altre cose che alla meditazione si rivelano costituite nella maniera più bella? (Fram. 4). Il suo principio aeriforme e polimorfico col doppio processo della πύκνωσις e della μάνωσις mutuato da Anassimene è già una specie di λόγος πολύτροπος molto vicino al λόγος universale del panlogismo.

La scuola Pitagorica ci offre già tutta una filosofia della natura fondata sul principio prologico del numero che in sè concilia dialetticamente il doppio principio dell'opposizione e dell'armonia, mentre per la sua doppia natura d'essere sensibile e non sensibile, come ha osservato acutamente Hegel, rappresenta già il passaggio dall'intuizione al pensiero puro *(ein unsinnliches Sinnliches)*. Secondo Stobeo (I, 450), Pitagora ritiene che il mondo sia stato generato per un artificio logico (κατ' ἐπινοίαν) ma non secondo il tempo (κατὰ χρόνον). Ma è molto probabile che a questa e siffatte frasi staccate ora si attribuisca un significato assai diverso dall'originale. Quindi, senza insistere maggiormente

Digitized by Google

sopra analoghe testimonianze, accenneremo soltanto a coloro che perfezionarono la concezione primitiva circa la formazione del mondo, inserendo in modo sempre più evidente l'intelligenza nella serie delle cose e delle cause.

Secondo Eraclito il mondo è governato dalla prudenza (Diog. Laert. IX, 1), il fuoco è il λόγος comune a tutti gli esseri (Sesto Emp. *adv. Math.* VII, 133) e questa comunanza logica di tutte le cose avviene evidentemente perchè tutte le cose non sono che un'objettivazione della ragione. Senza tregua insiste sopra la bellissima armonia che Dio produce per la mescolanza dei contrarj (Arist., *Eth. Nic.* VIII, II) che è la condizione suprema d'ogni esistenza. Nè lo sgomenta la presenza del male, perchè a questo proposito egli dice che, quantunque gli uomini stimino alcune cose come dei mali, ogni cosa per virtù di Dio è bella e giusta (Ipocrate, περὶ διαίτης c. II). Il fuoco per lui è la sapienza (γνώμη) o il sapiente (φρονοῦν, φρόνιμον) che regge l'universo, questo fuoco pensante è il δημιουργός di tutte le cose cioè il principio attivo e il divenire della natura (Proclo, *in Tim.*, p. 101; Simpl. *Phys.* 6 a, 8); la stessa divinità per lui non è tanto un essere personale quanto il vero λόγος cioè l'anima comune a tutti gli esseri del mondo. Queste poche citazioni, che si potrebbero agevolmente anche aumentare, basteranno a mostrare che la posizione del panlogismo è affermata in modo a bastanza sensibile da Eraclito, sebbene non si possa supporre che il suo logo comune a tutte le cose sia stato da lui messo innanzi colla preoccupazione esplicita del panlogismo. Merita considerazione il gruppo dei caratteri teoretici che si trovano radunati nel suo sistema, il principio dell'opposizione, la trasformazione reciproca dei contrarj, l'armonia degli opposti, la stabilità del divenire e infine la dialettica della natura. Ma è assai probabile che anche le parole di Eraclito conservino un senso troppo generico e si prestino ad arbitrarie interpretazioni.

La filosofia di Anassagora invece presenta già un tipo di panlogismo così evidente che non si spiega per semplici e forse fortuiti incontri di parole. È noto l'elogio di Anassagora fatto da Aristotele il quale, giudicando Anassagora rispetto agli altri *fisici*, lo paragona ad un uomo sobrio fra ubriachi, per aver

Digitized by Google

detto che v'ha nella natura, come negli animali, un intelletto dell'ordine universale. (Arist. *Met.*, I, III, 13). Il Noo è attività diacosmica o di separazione che a sua volta è l'esplicazione dell'uno. Così l'unione (σύγκρισις) e la separazione (διάκρισις) delle così dette omeomerie (σπέρματα) sono le categorie costanti del cosmo. Questo *nous* ordinatore di tutte le cose che dovevano essere e di quelle che furono, che sono e che saranno (Fram. 6, 12) è semplicemente la logica immanente nell'universo intesa al modo oggettivo proprio di quasi tutti i filosofi greci, come in seguito si chiarirà. Ogni altra interpretazione che facesse intervenire bruscamente degli agenti iperfisici ad interrompere l'incatenamento armonico delle cose sarebbe assurda nonchè incompatibile col pensiero greco di questo primo momento, con cui si chiude anche la fase preparatoria della storia del panlogismo.

3. — Il primo periodo storico del panlogismo, grazie in primo luogo all'ontologismo trascendentale di Socrate quindi al possesso d'una dottrina di logica formale a bastanza esteso e riflesso in Platone, giunge alla coscienza esplicita del panlogismo. Per comprendere bene l'importanza di Socrate dal punto di vista delle origini del panlogismo esplicito, ricordiamo un istante che la filosofia greca presocratica è semplice conoscenza della realtà naturale. La stessa realtà cosciente (anche il *nous* di Anassagora?) è da essa considerata come realtà naturale (numero, acqua, etc.), non è distinta dalla naturale e molto meno messa oltre i limiti di essa. Questa filosofia conosce ma non riflette sul conoscere, non conosce il conoscere, non ha coscienza di sè. Socrate il primo si eleva dalla conoscenza naturale alla conoscenza concettuale, dagli oggetti naturali ai concetti cioè agli oggetti ideali, insomma trascende (1) dall'oggettività naturale

(1) Questo *trascendere* spiega che la trascendenza della forma concettuale di cui qui si tratta ha solo valore metempirico non sopranaturale cioè che per essa non si sdoppia la realtà ponendo da un lato le cose dall'altro gli oggetti ideali. Quest'avvertenza deve esser tenuta ben presente anche nello studio del platonismo, perchè anche le Idee di Platone si possono dire trascendenti solo in questo senso. Vedi per la prova dell'immanenza delle Idee platoniche, contro la tesi della trascendenza: GUASTELLA, *op. cit.*, *II*, Supplem. B.

Digitized by Google

all'oggettività ideale, senza trascendere la realtà. La scoperta della forma concettuale è la gloria della filosofia greca. Ora ecco il punto più notevole che segna l'origine della seconda fase del panlogismo: quest'oggettività ideale è insieme l'essenza del pensiero e l'essenza delle cose; anzi l'oggettività ideale è l'essenza del pensiero in quanto è l'essenza delle cose. Dicendo che l'oggettività ideale è insieme l'essenza del pensiero e delle cose si deve dare a queste parole tutta l'estensione di cui sono suscettibili: così si deve riconoscere che d'ora innanzi il problema principale della filosofia non è più la relazione naturale empirica ma la relazione ideale trascendentale, sovreminente tanto alle cose quanto al pensiero.

Ma questo punto ha bisogno d'essere dimostrato in particolare. Noi lo faremo prima illustrando brevemente la scoperta di Socrate in sè, poi mostrandola fecondata dalla dottrina del platonismo. In primo luogo si osserverà che la scoperta della forma concettuale e conseguentemente dell'oggettività trascendente (metempirica) delle idee, non è che un aspetto della tesi fondamentale del panlogismo. Infatti, perchè la conoscenza non si appaga degli oggetti naturali? Perchè la conoscenza ha bisogno di razionalità e la prospettiva naturale (cioè il mondo visto dal lato sensibile) non appare costruita a bastanza razionalmente. Così di fianco anzi di sopra alla prima e sensibile realtà lo spirito se ne costruisce fantasticamente una seconda, ideale; e risultano così due mondi, costituiti di enti ben distinti: di oggetti sensibili il primo, di oggetti soprasensibili il secondo e, in corrispondenza di questa specie di doppia realtà sensibile e ideale, due principj costituenti i due ordini della conoscenza. Questo speciale sdoppiamento della realtà e della conoscenza è a tutta prima un espediente allegorico inventato dallo spirito per rispondere al prepotente bisogno di concepire in modo logico tutta la realtà (1).

(1) Bisogna ricordare, come già fu avvertito nella nota precedente, che questo sdoppiamento della realtà ha qui solo un valore spettacolare e non esce dall'ipotesi dell'immanenza. Il mondo delle cose (sensibili) e il mondo

Digitized by Google

L' universo si rappresenta come un teatro. Alla pochissima o nulla comprensibilità delle cose sensibili si annette pochissima importanza, perchè si suppone che la spiegazione logica dell' universo non manchi, ma sia celata dietro le scene in un mondo sublime assolutamente puro e perfetto, nel mondo della vera ed essenziale realtà, nel mondo iperuranio delle idee di cui l' anima conserva un lontanissimo ricordo, perchè essa è della medesima natura delle Idee e per misterioso destino ne discende. Ma il passaggio dal primo al secondo di questi due mondi non è passaggio trascendente. Ecco Platone. V' ha dunque nella coscienza socratica un legame molto forte tra l' oggettività ideale (che è insieme l' essenza ultima del pensiero e l' essenza delle cose) e la razionalità di tutto il reale (che è la tesi del panlogismo); il quale legame, se non è tale da determinare una coscienza panlogistica affatto esplicita, basta però a segnalare il bisogno preponderante di optare per l' interpretazione dialettica dell' universo.

I principj su cui è fondata la teoria platonica delle idee costituiscono una prova concludente in favore di questa tesi. In conclusione, nei filosofi preplatonici, siccome lo Spirito giunge ormai all' astrazione del λόγος, poi lo generalizza non sovraponendolo ma imponendolo come immanente a tutta la realtà, segue che la realizzazione del concetto del παυλόγος è già compiuta; l' objettivazione universale del λόγος come principio

---

delle Idee (intelligibili) non sono due mondi diversi, ma un solo e medesimo mondo visto da due lati diversi, l' uno naturale l' altro sopranaturale. Quel che i sensi vedono come un complesso di cose è quello stesso che l' intelligenza vede come un complesso di idee; il sensibile è visto come un complesso di concreti, l' intelligibile è visto come un complesso di astratti. Il mondo sensibile è un mondo di concreti, il mondo intelligibile un mondo di astratti. Questi due mondi sono separabili solo per un' astrazione mentale. Ma il mondo, in ultima analisi, è unico. Le cose sono decomposte dall' intelligenza in Idee, gli astratti non sono ricomposti dai sensi in concreti perchè il senso li ignora per definizione; ma l' intelligenza sa che a tale si riduce la visione dei sensi. Ne segue che la vera realtà non è più riposta nel mondo sensibile degli oggetti concreti, ma nel mondo intelligibile degli oggetti astratti cioè delle Idee, conforme al pensiero di Platone.

Digitized by Google

demiurgico di tutte le cose è già una vera filosofia, cioè uno sforzo del pensiero per darsi una spiegazione razionalmente accettabile dell'universo. Ma si potrebbe dire, con una brutta frase, che il panlogismo dei preplatonici è solo un istinto della loro ragione. Invece il passaggio al platonismo importa una novità straordinaria che costituisce il panlogismo sul fondamento della più matura riflessione. Questa novità consiste nell'unire un metodo all'objettivazione del concetto panlogico e noi esamineremo ora la filosofia di Platone dal doppio punto di vista della dottrina delle idee e della dialettica, per mostrare che vi ha fra le due dottrine un legame costante che conferisce al platonismo un carattere panlogistico di importanza eccezionale nella storia del panlogismo.

4. — Benchè la dottrina platonica delle Idee sia ancora involta nella mitica, mistica e prevalentemente gratuita fantasticità, tuttavia, astraendo la posizione generale strettamente speculativa, noi dobbiamo ammettere che l'Ideologia platonica ci presenta la prima esplicita e più profonda idea panlogistica che si conosca. E ciò accade quantunque i concetti objettivati siano da Platone non ancora considerati come pensieri, come da Hegel; anzi forse non sarebbe inesatto ritenere che ciò accade a punto in grazia di quell'objettivazione semplice dei concetti che impedisce a Platone di giungere alla tesi hegeliana dell'identità dell'essere e del pensiero. Infatti se le Idee di Platone sono, come dice Aristotele, *sostanze*, se di esse bisogna ammettere la semplice objettività, se esse sono entità puramente objettive, e se ciò malgrado, come in seguito apparirà, la natura di tali Idee è tutta logica e assolutamente logici sono i rapporti che fra esse possono intercedere, segue che la logica ha già in mente di Platone una natura completamente sostanziale, reale ed objettiva superiore alle contingenze variabili e fortuite della semplice subjettività. Se imprendiamo a considerare più profondamente la su detta objettività dell'Idea logica secondo Platone, avvertiamo un'altra idealità che si esplica, cioè la massima realtà attribuita al rapporto logico così considerato, posto il fondamentale principio che tutto il reale si risolva nelle Idee. Ora il principio dell'objettività della logica delle Idee che Pla-

Digitized by Google

tone concepì con singolare evidenza attesta un'altissima astrazione speculativa che fu adottata nel panlogismo ulteriore soltanto da recentissime speculazioni filosofiche. Se per Platone le Idee non sono che le cose trasfigurate, individui astratti ma reali ed eterni presenti simultaneamente in tutti gli individui e pure uno, se per Platone le cose non sono pensieri e nondimeno la logica delle Idee governa tutte le cose, noi possiamo riportare senza pericolo la logica di Platone nella posizione della logica reale ed elevare il suo realismo dialettico alla somma posizione più generale del panlogismo. Poco importa qui che la tesi dell'identità dell'essere e del pensiero non sia dottrina platonica, come fu acutamente dimostrato dal Guastella nel secondo volume della sua *Filosofia della metafisica*. Questa tesi non è essenziale al panlogismo. Qui non è il luogo di considerare ciò che di vero e ciò che di difettoso abbia stabilito Platone nella sua celebre dottrina delle Idee; è però necessario avvertire che il mancato riconoscimento dell'identità dell'essere e del pensiero, non impedisce l'esplicito riconoscimento dell'identità del principio dell'essere (*principium essendi*) e del principio del conoscere logico (*principium cognoscendi*) e quindi del rapporto logico e del rapporto ontologico che è la tesi fondamentale del platonismo. Platone prese ad esplicare questa identità sia nella sua dottrina speciale della reminiscenza sia in quella generale dell'apriorismo. Ammessi i principj che l'essere realmente esistente è l'intelligibile (*Tim.* 518 b - 519 b), e che il movimento dell'intelligenza è, come quello dell'universo, in sè medesimo e da sè medesimo (*Tim.* 34 a, 40 b, 89 a), vien naturale di ammettere la possibilità di conoscere e di riprodurre *a priori* l'intelligibile. Così Platone afferma che per conoscere tutto il divino basta guardare dentro sè stessi, nella propria intelligenza (*Alcib.* 1, 133 b - c). In certo modo la scienza di tutto quello che esiste ci è innata, sebbene non ne abbiamo coscienza (Arist. *Met.* I, IX. 28). Dalla teoria della conoscenza passando alla teoria dell'universo si giunge allo stesso risultato. Si sa che v'hanno in Platone due spiegazioni diverse ma non incompatibili del mondo. L'una è conforme alla dottrina dell'anima cosmica, cioè di Dio considerato come causa efficiente, e

Digitized by Google

per essa l'universo è spiegato antropomorficamente; l'altra è conforme al realismo dialettico fonte di efficenza causale, e per essa l'universo è spiegato dialetticamente, introducendo tra i fenomeni un nesso logico continuo e attribuendo in pari tempo ad esso il valore di un nesso ontologico objettivo mediante la realizzazione dei concetti. Ora noi troviamo che entrambe queste spiegazioni hanno un valore panlogistico indubiamente. L'interpretazione teologica non infirma per nulla il profondo panlogismo della prima, ma anzi lo fa più saldo e potente, giacchè il nome di dio, secondo Platone, non deve mai essere interpretato nel senso ordinario. Il divino, per Platone, non significa che il massimamente eccellente; il dio di Platone non è mai un principio primitivo ma sempre un principio derivato, non denota mai un essere personale inteso antropomorficamente, ma solo la ragione logica (anima) del mondo. Le Idee platoniche non sono punto i pensieri della divinità cioè del dio supremo nel senso moderno della parola. Quest'interpretazione familiare al neoplatonismo è manifestamente arbitraria. L'intelletto che dispose il tutto e alla cui potestà l'ordine che si osserva nel movimento degli astri e tutte quante l'altre cose sono soggette (*Leggi*, 966) è semplicemente l'ipostasi della logica universale delle Idee. È vero che Platone ammette la derivazione di tutte le cose dalle Idee e di tutte queste Idee dall'Uno cioè dall'Idea del Bene. Noi vedremo anzi nella dialettica che le Idee sono sistemate fra loro gerarchicamente e che la gerarchia fra le Idee è fondata sulla loro crescente generalità. Ma nè pure l'Idea suprema del Bene abbandona il carattere dell'objettiva e semplice logicità fuor di cui, secondo Platone, sarebbe assurdo concepire l'universo.

Quanto all'altra spiegazione del mondo (conforme al realismo dialettico) il lettore che abbia una anche generalissima erudizione storica potrà facilmente rendersene conto, meditando sui pochi accenni che seguiranno.

5. — Concependo la sua dialettica Platone, soggetto ad una prepotente costituzione poetica, dovette vincere senza dubio enormi difficoltà e perfino una gran parte di sè stesso, dirò così, per metter fuori la potenza logica della propria idea,

Digitized by Google

la quale quindi dovrebbe essere apprezzata non soltanto secondo la dignità speculativa in sè stessa, ma anche secondo le circostanze di tempo e di luogo spettanti alla storia esteriore della filosofia. Ma noi non oltrepasseremo l'apprezzamento del pensiero puro. Vedemmo che il primo passo verso l'esplicito panlogismo fu la scoperta dell'objettivazione universale dei concetti logici. Il secondo passo si compie colla scoperta della deducibilità *a priori* di questi concetti objettivati. Questo procedimento logico dei concetti objettivati gli uni dagli altri, adeguando il processo medesimo della realtà, fornisce una spiegazione panlogisticamente completa delle cose. Il metodo dialettico considerato nei suoi tratti essenziali, cioè comuni ai diversi sistemi e da cui gli altri derivano, è stato descritto dal Guastella così: « si comincia per porre *a priori* un concetto, s'intende, objettivato, cioè si stabilisce, per ragioni puramente logiche, vale a dire indipendenti dall'osservazione, che esiste nella natura la realtà corrispondente a questo concetto (facendo vedere per esempio che la non esistenza di questa realtà sarebbe intrinsecamente impossibile e contraddittoria); da questo concetto primitivo si *deducono* altri concetti (pure objettivati) cioè si fa vedere che, data la realtà corrispondente a quello, sono pure date, per una conseguenza necessaria, le realtà corrispondenti a questi; da questi altri concetti se ne *deducono*, della stessa maniera, degli altri e da questi altri altri ancora, e così di seguito, sinchè si sieno scoverti, *a priori*, per questa deduzione progressiva, tutti i concetti objettivati, cioè tutto il reale, perchè, in questi sistemi, il reale si risolve nei concetti objettivati ed è da essi costituito » (1).

Per tanto la deduzione dialettica, di cui parla Platone, è e deve essere tale che *deducendo le Idee si deducano le cose*. Fuor d'ogni dubio la deduzione di cui qui si tratta non è quella che s'intende secondo la logica ordinaria, cioè il sillogismo. Tuttavia Platone pretende di concludere con necessità (2) e

(1) GUASTELLA, *op. cit.*, II, 31.

(2) È estremamente importante rilevare che la necessità della conseguenza è quasi sempre tratta col metodo dell'ἀντιλέγειν. La dialettica di Platone versa sempre nella relazione tra gli opposti, il cui schiarimento e sviluppo

Digitized by Google

senza partire dai dati dell'osservazione. Segue che la confusione fra la logica della dialettica o in genere del panlogismo e la logica della scienza esatta, e l'equivoco fra il metodo del panlogismo e lo scopo medesimo a cui esso tende non si possono in alcun modo evitare, se non stabiliamo certi limiti impreteribili del metodo deduttivo vero e proprio sia come strumento di invenzione sia come strumento di prova nella logica analitica; poichè da qualunque modo di ragionare panlogistico strettamente dialettico conseguono risultati speculativi ben differenti, come ce ne porgono eminenti esempj Platone, Spinoza, Fichte, Hegel e Taine. E noi abbiamo stabilito questi limiti nella Memoria precedente *Dell' essere e del conoscere.*

Qual valore logico pertanto hanno i ragionamenti dialettici del panlogismo? A questa domanda non possiamo rispondere perchè, logicamente parlando, la riteniamo una non domanda. La risposta invece seguirà, se la domanda mostrerà di riconoscere la distinzione capitale fra la logica come esperienza, la logica come scienza esatta e la logica come filosofia; la cui ignoranza è il principale ostacolo per comprendere bene la natura e la portata logica dei sistemi panlogistici e lo scopo a cui essi tendono esplicitamente. Secondo Platone la dialettica è il metodo più bello di tutti, dono degli dei agli uomini, inviato per un altro Prometeo con un altro splendidissimo fuoco (*Filebo,* 16 c). Ora siccome, secondo Platone, lo scopo che la dialettica si propone non è solo di cercare il λόγος di un soggetto limitato (politico, ad esempio, grammaticale o altro) ma bensì quello di rendere gli spiriti più dialettici in ogni soggetto, vale a dire più capaci

costituiscono lo scopo predominante. Questa teoria è evidentissima nel *Sofista.* Guardando alla contradizione nei particolari, Platone comprende benissimo la triplice necessità di non tener separati gli opposti (per vincer i sofisti) di non identificarli (per vincer gli scettici) e di superare dialetticameute l' opposizione e l' identità, risolvendo queste due relazioni particolari in una relazione universale ma comune e superiore ad entrambe. Platone apre così la via alla più feconda intuizione del panlogismo, ed Hegel se ne varrà per superare dialetticamente le objezioni fondate sull' opposizione dei varj ordini dell' essere e del conoscere. In questo modo mi sembra giustificato l'altissimo merito della dialettica di Platone rispetto alla storia ed all'idea del panlogismo.

Digitized by Google

di dare e ricevere ragione (λόγος) di ciascuna cosa *(Polit.* 285 c-286 a), così astraendo la posizione generale strettamente speculativa di questa ragione logica di tutte le cose, noi dobbiamo convenire che la dialettica platonica ci presenta la posizione esplicita e suprema del panlogismo. Certo Platone è ancora profano alle sublimi applicazioni del pensiero panlogistico di Spinoza, di Fichte e di Hegel e in generale non si salva dalle vane aberrazioni della miticità; ma esso si rende benemerito della filosofia pel sano e per lo più a bastanza perspicace criterio col quale pretende di riprodurre nell' ordine dei concetti la genesi stessa delle cose e, quasi a dire, di ricrearla per il pensiero. Notammo altrove con quanta singolare chiarezza egli sia giunto a concepire tutto l' universo come una creazione logica delle Idee. Alcuni autori, tirando una conseguenza legittima da una definizione troppo angusta del panlogismo, si sono rifiutati di inserire l'idealismo ontologico di Platone nel panlogismo. Secondo noi invece il platonismo è l' attuazione più completa che fosse per quei tempi possibile d' un ideale elevato, quantunque chimerico, di panlogismo.

6. — Aggiungiamo, a conferma di questa tesi, ancora un gruppo di prove di cui non sarà facile dimostrare l' insufficienza. Il pregio panlogistico della dialettica platonica è che essa non solo è la forma per arrivare alla conoscenza delle Idee cioè dell' essenza delle cose (*Repub.* VI e VII) ma anche la scienza stessa sulla quale si fonda questo metodo, cioè la scienza del mondo ideale che è il mondo di tutta la realtà. Il panlogismo di Platone è dunque provato dallo scopo che egli si propone di stabilire e di far riconoscere in tutto il reale, cioè dal carattere della necessità e dell' universalità della ragione, la cui natura logica non sarebbe negabile senza assurdo. Un altro punto importante da rilevare è che il platonismo afferma non soltanto l'objettivazione dei concetti, ma eziandio l'objettivazione dei rapporti logici fra questi concelti, identificando il rapporto tra principio e conseguenza al rapporto fra causa efficiente ed effetto. Qui cade a proposito un' altra osservazione. Platone insiste costantemente sopra l' affermazione della sistematicità razionale di tutte le cose. Ogni specie di figura, ogni costituzione di nu-

Digitized by Google

mero, ogni ragione di armonia e di rivoluzione di astri, tutte le cose, insomma, devono manifestare il loro mutuo accordo a chi imparerà secondo il vero metodo, e lo manifesteranno se chi impara guarda all'unità, perchè la riflessione gli rivelerà un legame unico che unisce naturalmente tutte le cose. (*Epinom.* 991c-992a). In questo punto si avvertirà l'insufficienza dei termini donde viene la mancata affermazione esplicita che il legame naturale che unisce tutte le cose è legame logico. Tuttavia, come sarebbe possibile negarlo dal momento che l'oggetto della dialettica non è che il rapporto logico tra le idee donde promana la concezione sistematica di tutte le cose? L'argomento qui addotto potrebbe insomma formularsi così: tutte le Idee sono sistemate logicamente; tutto il reale si risolve nelle Idee; dunque tutto il reale è sistemato logicamente (1).

Un'altra prova del carattere panlogistico del realismo dialettico di Platone è l'unità del principio. Già il Guastella ha giustamente richiamato l'attenzione su questa frase « principio del tutto » (τοῦ παντός) (che risulta da 510 B e sopratutto da 511 B-C della *Repubblica)* per designare la verità primitiva da cui tutte l'altre si deducono dialetticamente. Questo principio del tutto, egli aggiunge, evidentemente, non ha un'esistenza puramente mentale, ma objettiva; non è una semplice proposizione, ma un essere reale (2). Già sappiamo che l'Idea primitiva da cui tutte l'altre si deducono è l'Idea del Bene (τοῦ ἀγαθοῦ) che è poi il principio del tutto. Questo colorito etico non disturba affatto il fondo panlogistico su cui è projettato. Se l'Idea del Bene è il principio della spiegazione universale delle cose, la proprietà essenziale di questo buono e conveniente, che è quella di collegare e contenere tutte le cose, è logica fuori d'ogni dubio. Se così non fosse tutte le cose non potrebbero dedursi logicamente da questo principio. La spiegazione universale delle cose non può

(1) Rispetto al valore della dialettica platonica Cfr. RAGNISCO, *(Storia critica delle categorie dai primordj della filosofia greca sino ad Hegel.* I pag. 134-237).

(2) GUASTELLA, *op. cit.*, II, 171).

Digitized by Google

dunque nè effettuarsi nè concepirsi che logicamente, sempre secondo la terminologia e lo spirito di Platone. È da notare che nel *Menone* esplicitamente si dichiara che « data un'Idea, da essa noi possiamo dedurre tutte le altre. » In molti luoghi si ripete che le Idee si deducono tutte, immediatamente o mediatamente da un principio unico che è anch'esso naturalmente un'Idea. Sopra questo principio è basata la teoria della reminiscenza, la quale ci porge un'altra conferma del carattere panlogistico dell'apriorismo platonico. Che la reminiscenza si fondi sul processo deduttivo delle Idee, anzi che non sia altra cosa che la deduzione, si rileva esplicitamente dal *Menone*. Questo (cioè la deduzione) è ciò che sopra abbiamo chiamato reminiscenza (*Menone*, 98 a).

Non sarà inutile ricordare che la concezione platonica nettamente informata al panlogismo appare altresì dall'esame del metodo indiretto della dialettica platonica indicato ed esemplificato nel *Parmenide*. « Dall'accurato esame del *Parmenide* si ricava che, secondo Platone, tutto ciò che esiste è necessario che esista, e sarebbe logicamente impossibile che non esistesse, e viceversa, che tutto ciò che non esiste è necessario che non esista e sarebbe logicamente impossibile che esistesse. *Tutto ciò che esiste, tutto ciò che non esiste* poi, non significa ogni essere particolare ma ogni forma generale dell'esistenza, ogni Idea che esiste o che non esiste. Nel generale dunque, secondo Platone, tutto ciò che è reale è necessario e ciò che non è reale è logicamente impossibile e per conseguenza questi tre termini *possibile, reale* e *necessario* sono perfettamente coestensivi » (1). Un'altra validissima prova del panlogismo di Platone si può ricavare dalla sua teleologia (finalità interiore) evidentissima, ad esempio, nel *Timeo*. Aggiungeremo finalmente che l'elevazione al panlogismo doveva essere favorita in modo diretto dal possesso del pensiero puro al quale Platone mostra d'essere veramente familiare in ogni punto della sua filosofia. Egli invero ritiene che nè gli occhi nè gli altri sensi possono farci scoprire

(1) GUASTELLA, *op. cit.*, II, 299.

Digitized by Google

le essenze delle cose, ma che invece si deve rivolgere il pensiero medesimo all'oggetto considerato « non associando agli atti della ragione nè quelli della vista, nè quelli di alcun altro senso, ma impiegando il *pensiero puro* nella ricerca della pura essenza di ciascuna cosa ». (*Fedone* 65 a - 67 a).

7. — Da tutti i luoghi e gli argomenti qui riferiti sembra che si possa concludere con sicurezza che il platonismo, considerato nei suoi elementi essenziali che sono due, cioè la realizzazione delle astrazioni (dottrina delle Idee) e la dialettica (dottrina del metodo), è un panlogismo espresso e deciso e condotto anzi ad un altissimo grado di elevazione. Benchè non costruito essenzialmente sul tipo delle dottrine più recenti del panlogismo, per ciò che si riferisce alla dottrina delle idee, esso vuole come queste fornire una spiegazione logica di tutta la realtà. Anche facendo, com'è doveroso, le più ampie riserve sul significato platonico della frase: « spiegazione logica di tutta la realtà » in cui non vi è una parola che si possa intendere dal punto di vista della epistemologia contemporanea, anche ammettendo che questo panlogismo platonico sia più tosto un sembiante di spiegazione logica che una vera spiegazione logica di tutte le cose, per poco che si prenda a studiare la fortuna del panlogismo nei più imponenti sistemi che si possono comprendere sotto questo nome, è giocoforza riconoscere che basterebbe il solo intento speculativamente panlogico dichiarato da Platone senza reticenze, per assegnare al suo sistema un posto definitivo nella storia del panlogismo. Questa è una conseguenza inevitabile dei presupposti e insieme dei risultati di tutta la dottrina panlogistica. Infatti, quali sono i sistemi panlogistici che ci diano realmente una ricostruzione scientificamente logica di tutta la realtà?

Se ci mettessimo a considerare le ricostruzioni panlogistiche dal punto di vista della logica esatta, non una sola resisterebbe alla prova della scienza. Forse dunque, osservando che la ricostruzione logica della realtà nella dottrina di Platone è prevalentemente avvolta nella poesia, intenderemmo rifiutare ad essa il carattere del panlogismo solamente perchè non è postulata come quella di Spinoza o apparente come quella di Hegel? Ma noi abbiamo pure indicato perchè ogni spiegazione logica della

Digitized by Google

realtà, costruita agli intenti della speculazione filosofica, resta di necessità insussistente dal punto di vista della logica scientifica esatta e nondimeno conservi tutta la sua importanza di fronte alla filosofia, perchè essa dà una sodisfazione al bisogno naturale di conoscere la ragione logica della realtà. Non ci resta quindi che da prendere atto di questa circostanza tipica ad ogni forma di panlogismo. Quantunque da tutti i panlogisti senza eccezione si attribuisca l'importanza capitale al metodo deduttivo, la loro ricostruzione logica della realtà non è mai altro che un simulacro di logica scientifica messo al posto della realtà. Se questa deficienza scientifica infirmasse il carattere del panlogismo, questo nome non dovrebbe più essere usato nella storia della filosofia. Ma ciò non toglierebbe i risultati filosofici della tendenza naturale dello spirito umano ad assimilare più che può le sue nozioni ulteriori e riflesse sopra le cose alle sue nozioni spontanee e immediate, familiari e abituali, cioè in fine alla sua logica, nulla essendo allo spirito più abituale, familiare, immediato e spontaneo che la sua logica stessa. Ma è a punto ai risultati metafisici di tale tendenza che noi diamo il nome di panlogismo nel largo senso della parola e concediamo il nome di panlogismo nel senso stretto a quei sistemi che, sostenuti da una esplicita dottrina gnoseologica e ontologica a fondo logico e da un unico metodo dialettico rivolto alla deduzione sia dei rapporti di principio e conseguenza sia dei rapporti di causa efficiente e di effetto, rivelino nel loro autore la chiara coscienza dell'organizzazione logica di tutta la realtà. Ora queste condizioni generali e speciali si riscontrano nella filosofia di Platone. Noi non possiamo quindi imaginare una prova più completa in favore dell'interpretazione panlogistica del platonismo.

Già notammo che un'objezione a bastanza grave contro questa interpretazione si potrebbe ritorcere dall'affermazione antecedente che la dottrina hegeliana dell'identità dell'essere e del pensiero non è dottrina platonica. Noi comprendiamo questa riluttanza in un filosofo panlogista moderno, emerso non impunemente dal subjettivismo post-kantiano, che, avendo pur superato l'interpretazione della logica dal punto di vista subjettivo umano cioè del pensiero nostro, non sa staccarsi dal punto di vista su-

Digitized by Google

bjettivo del pensiero universale. Ma in Platone questo subjettivismo sarebbe stato senza motivo. Data la sua teoria della formazione logica del mondo, egli non trovava nessuna difficoltà a concepire che le cose non sono pensieri, ma pure sono rette logicamente. Considerando le Idee come entità oggettive, egli era tratto a considerare il rapporto logico, che solo intercede fra le Idee, dal punto di vista della semplice oggettività, e, pur evitando la dottrina dell' identità dell' essere e del pensiero, seppe elevarsi al concetto della logica reale, non solo trasformando ma identificando il rapporto logico nel rapporto ontologico, conforme alle esigenze del più esplicito panlogismo, di cui indubitabilmente deve essere considerato come padre.

Il vero motivo per cui si nega il panlogismo nella dottrina di Platone è che si vuol dare un' esagerata importanza al fatto che Platone considera la realtà sensibile come un degradamento della realtà ideale, e più che tutto si vuol ritenere che questo degradamento della realtà sensibile sia irrazionale secondo Platone, il che impedirebbe di affermare che la realtà platonica è razionale nella sua totalità. Perciò il Martinetti, che sostiene precisamente questo punto di vista, dà il nome di idealismo ontologico al sistema di Platone e lo esclude dal panlogismo. Noi dobbiamo dunque vedere se e fino a che punto si possa concedere che la realtà sensibile venga realmente considerata da Platone come un degradamento irrazionale della realtà ideale.

È un fatto incontestabile che di fronte all' ordine dell' universo (κόσμος) ed alla virtù logica dell' anima dell' universo (νοῦς), Platone ammette l' esistenza della inferiore realtà di fronte all' uno cioè all' Idea del Bene, ammette l' oscura potenza della materia primordiale, inclinata al disordine, anteriore all' esistenza del cosmo e dell' anima stessa dell' universo, l' ignoranza, il male e perciò l' inferiore forma del conoscere umano che si erige come un impedimento all' acquisto della scienza. Questo dualismo si riscontra sopratutto nel secondo periodo della sua speculazione, cioè in quello a cui si riferisce sostanzialmente Aristotele e nel quale è più sensibile l' influenza esercitata dai concetti proprj al pitagorismo. Ma, se sarebbe disperata impresa sostenere che la caduta (degradamento) delle Idee nell' esistenza sensibile

Digitized by Google

cioè nei legami corporei avvenga, secondo Platone, per un motivo ragionevole, (perchè Platone avvolge questa celebre teoria in frasi di immensa ma quasi impenetrabile grandiosità) sarebbe inesatto ritenere che Platone dichiari esplicitamente irragionevole quel misterioso destino per cui l'anima umana cede al desiderio dell'esistenza inferiore e così cade nell'oscura potenza della materia, nell'ignoranza e nel male. Ciò significa che il degradamento della realtà in Platone esiste, ma non esiste come un fatto irrazionale ed assurdo, più tosto esiste come un fatto di cui non è possibile assegnare la ragione logica. Non è la ragione logica del degradamento che si nega da Platone, ma è più tosto la sua umana conoscenza. Platone non dice mai che questo degradamento sia illogico. La caduta dell'Anima non è mai considerata come un'assurdità. Platone invece fa sognare una ragione logica nascosta all'umana conoscenza. Tanto è vero che gli interpreti antipanlogisti sarebbero obligati a misconoscere il valore della teoria della reminiscenza e della catarsi. Perchè l'anima conserva un lontano ricordo del mondo intelligibile contemplato nel tempo in cui era libera dai legami terreni ed aspira a ritornarvi? Questo ricordo e il graduale risveglio del perduto sapere per opera della conoscenza razionale provano che l'Idea non ha mai perduto del tutto la sua logica natura. Sappiamo anzi, per esplicita dichiarazione di Platone, che l'anima è sempre della stessa natura (συγγενής) delle Idee, provenendo dall'anima dell'universo e questa dalle Idee e queste dall'Uno o dall'Idea suprema del Bene. Quindi, se essa aspira a ritornarvi, liberandosi dalla schiavitù del corpo mediante la dialettica (διαίρεσις e συναγωγή), condizione della catarsi filosofica e quindi del ritorno alla beatitudine primitiva della contemplazione eterna, resta impossibile negare che in ultima analisi il sistema di Platone non sia pervaso da cima a fondo dallo spirito del panlogismo. Il degradamento non illogico ma gnoseologicamente alogico della sensibile realtà, viene compensato dalla finale redenzione logica per mezzo della catarsi che riscatta ad usura l'antecedente ed apparente difetto di logicità, anzi in qualche modo lo giustifica facendolo la condizione logica di quella dialettica che sollevandosi sopra i sensibili dirime ogni contradizione. Del resto tutti gli

Digitized by Google

argomenti dedotti dalla stima che Platone faceva della realtà sensibile e della relativa conoscenza hanno un valore molto scarso, perchè questa stima in mente di Platone era parimenti debolissima.

Questo argomento ha per noi tanto più interesse in quanto che, se per Platone medesimo il mondo sensibile differisce dal mondo intelligibile, la vera realtà e la sistemazione dialettica consistono solamente nel mondo intelligibile. A questo proposito furono da noi riferite alcune citazioni molto importanti dalle quali emerge che, per Platone, il mondo sensibile non è che l'apparenza del mondo delle Idee e la condizione del superamento per la dialettica. Vedemmo che il mondo delle cose e il mondo delle Idee non sono due mondi assolutamente differenti ma uno solo e medesimo mondo visto da due lati differenti. La vera realtà per Platone non è nelle forme che riveste successivamente la materia ma nelle Idee. Quindi se Platone sacrifica esplicitamente il dato dell'esperienza al risultato della speculazione e poi dichiara che le cose sono alle Idee ciò che l'apparenza objettiva è alla realtà, quindi ripone tutta la vera realtà nelle Idee e infine dichiara che tutte queste Idee sono ordinate e deducibili logicamente, giungendo a identificare il rapporto logico col rapporto ontologico e insomma, risolvendo il reale in successioni logiche di entità e di rapporti di entità e concependolo come lo svolgimento logico di un principio, sembra che egli abbia affermato il suo panlogismo nel modo più esplicito (possibile) in cui un filosofo possa stabilire una dottrina senza preoccuparsi delle eccezioni che gli sono conosciute. Quand'anche si potesse provare che Platone ha avuto molti altri difetti dal punto di vista del più maturo panlogismo, [1] non si prove-

[1] Un altro difetto a bastanza sensibile è questo. Il dialettismo di Platone che si eleva tanto verso l'ideale del panlogismo conserva quasi sempre un carattere polemico. Nei dialoghi dove spicca di più come nel Sofista e nel Parmenide non si distende in una costruzione teoretica diretta, scevra dello spirito di opposizione contro gli scettici o contro i sofisti. Più che il carattere costruttivo, Platone in questi dialoghi esaggera il carattere distruttivo. Quanto alla questione dell'autenticità di questi due dialoghi aderisco alla tesi sostenuta dal Tocco.

Digitized by Google

rebbe ancora che il suo idealismo ontologico o realismo dialettico resti escluso dal panlogismo, al contrario si proverebbe soltanto che il panlogismo di Platone ha caratteri così specifici e peculiari che non può andar confuso con nessuno dei sistemi speculativi che ci rivela la storia del panlogismo.

Noi porremo quindi termine a queste sommarie ricerche critiche concludendo che la profonda verità di Platone è il panlogismo, ed esprimendo la speranza che contro la nostra tesi non si dica che noi abbiamo torturato Platone con un'interpretazione arbitraria, pretendendo di scoprirvi un senso riposto, difforme sia dalla lettera sia dallo spirito del suo divino sistema.

8. — Volendo seguire l'elaborazione storica dell'idea panlogistica dopo Platone siamo costretti ad adottare questi due criterj direttivi: primo, che la storia del panlogismo si confonde colla storia della logica filosofica; secondo, che la storia della logica filosofica si confonde colla storia della logica reale. Credo che queste due considerazioni siano più che sufficienti a determinare il senso della ricerca degli elementi panlogistici nella filosofia di Aristotele. Noi vedremo però che Aristotele non seppe elevarsi all'istituzione esplicita della logica reale come dottrina e tanto meno alla veduta sistematica del panlogismo. Tuttavia, se altro fosse l'intento della presente ricerca, non sarebbe difficile dimostrare che l'istituzione medesima della logica formale, che costituisce il grande merito di Aristotele, contribuì direttamente al trionfo della logica metafisica. Ma restando nei confini del tema proposto basterà ricordare che in tutta l'opera aristotelica, dal così detto *Organo* che ne è la soglia alla così detta *Metafisica* che ne è il vertice supremo, non mancano preziosissimi germi logontologici che si possono ordinare in tre gruppi: la dottrina logica (delle categorie, dell'ermeneia e degli analitici), la dottrina della proporzione universale e la dottrina del pensiero del pensiero (νόησις νοήσεως). Consideriamoli partitamente.

Il primo punto è della massima importanza per la teoria che ci interessa, ma più per le conseguenti applicazioni metafisiche che per l'originalità metafisica immediata. Sembra invero che preoccupazioni di carattere quasi esclusivamente formalistico e grammaticale abbiano provocata l'analisi categorica di Aristote-

Digitized by Google

le. Ma se tal fu l'inizio, ben diverso giunse ad essere il risultato. Con questa distinzione si spiegano e si superano le maggiori divergenze sull'interpretazione delle categorie. Il grande lavoro del Trendelenburg intorno alle categorie di Aristotele (che sostiene l'origine esclusivamente grammaticale delle categorie) è preziosissimo senza dubio per la critica delle origini e del metodo; ma non basta, perchè è ormai indubitato che Aristotele riconobbe alle categorie, scoperte col criterio grammaticale, un valore logico e reale, e anzi manifestò per questo ultimo significato la sua preferenza (1).

È noto che le categorie sono frequentemente accennate nelle opere di Aristotele, ma in modo diretto considerate sul principio della Logica e della Metafisica quasi per conferire a questa dottrina valore di nesso logico tra la logica e la metafisica. Del pari è noto che, se nell'opinione dei critici più competenti, capitanati dal Prantl, lo scritto delle categorie è apocrifo e posteriore alle opere di Aristotele, tuttavia può ritenersi che Aristotele, se non fu lo scrittore, è l'autore della dottrina delle categorie (2). Il Ragnisco nella sua profonda analisi della dottrina aristotelica ha provato il valore reale delle categorie e la preferenza del valore ideale al grammaticale e al logico. Dal riconoscimento del valore reale delle categorie siamo condotti a quello del valore reale della logica; perchè le categorie sono, se non la sostanza dell'intera logica aristotelica, certo il sostrato, e basta ricordare quanto uso Aristotele faccia delle categorie, esponendo le dottrine della proposizione, del sillogismo e della dimostrazione, le quali acquistano ai suoi occhi tanto maggior importanza quanto più direttamente versano sull'essenza delle cose, espressa per necessità dalle categorie. Le prove generali e particolari che dichiarano il valore reale della logica aristotelica sono oramai così fuori di discussione che possiamo dispensarci dall'addurle qui. Ma per orizzontarci un po' meglio nella questione, dobbiamo

---

(1) La dimostrazione del Ragnisco a questo riguardo mi sembra definitiva. Cfr. *op. cit.*, I, pag. 338-349.

(2) Ragnisco, *Storia critica* etc., pag. 365.

Digitized by Google

ritenere alcuni tratti caratteristici. Il vero e il falso rispondono all'essere e al non essere; l'analisi del pensiero si inspira alla realtà delle cose; la dimostrazione logica suppone la realtà delle cose; la logica e la metafisica si congiungono insieme; l'una esprime il processo del pensiero, l'altra quello delle cose. La logica aristotelica, insomma, si fonda sullo stesso concetto dell'individuo composto di materia e di forma su cui si fonda la metafisica; nondimeno è distinta dalla metafisica. Queste conclusioni sono state provate dalle diligenti investigazioni del Ragnisco. La comunanza del fondamento e la distinzione del contenuto, dei processi e dei risultati ci spingono ad un'altra considerazione. Aristotele è giunto all'analisi delle categorie determinando i sommi generi di ciò che rimane, sciolto il nesso della proposizione (κατὰ μηδεμίαν συμπλοκήν).

Ai sommi predicati delle cose attribuì valore reale e lo stesso valore attribuì alla logica, ma egli non giunse esplicitamente a dare valore e sistemazione logica a tutta la realtà. Per giungere a questo risultato avrebbe potuto proporsi il problema dell'analisi ontologica in questo modo: sciolto il nesso della realtà, quali sono i sommi generi che rimangono? Ciò posto, qual relazione intercede fra le categorie logiche e le categorie ontologiche? e qual relazione intercede, fra la συμπλοκή delle categorie logiche e la συμπλοκή delle categorie reali? Questa era la via che l'avrebbe guidato alla concezione sistematica della logica della realtà e infine al riconoscimento della medesimezza delle due logiche. La definizione che egli diede del processo razionale del sillogismo era già enormemente affine a quella del processo naturale della realtà. Di qui ad attribuire, da una parte, significato naturale alla razionalità delle idee, dall'altra, significato razionale alla naturalità delle cose e quindi a concludere che tutto ciò che è razionale è reale e tutto ciò che è reale è razionale, il passo era breve. Ma Aristotele non lo compì, limitandosi a porre innanzi i due grandi principj della proporzione universale e del pensiero del pensiero di cui dobbiamo discorrere brevemente. È stata dimostrata già in una opera precedente la natura analogica del sillogismo (1). Ma in

(1) *Sillogismo e proporzione* Parte III.

Digitized by Google

generale per dottrina dell'analogia secondo Aristotele, bisogna intendere la dottrina della conciliazione dei contrarj per mezzo della proporzione, che congiunge gli estremi in virtù del termine medio. L'importanza di questo principio nella filosofia di Aristotele è tale che egli l'applica a tutto quanto il sistema delle cognizioni, dalla Logica alla Fisica, alla Storia naturale, alla Psicologia, all'Etica, alla Retorica, alla Poetica, alla Politica, alla Metafisica. Ora, se si riflette che questo principio è essenzialmente logico e che Aristotele vi attribuì, senza alcun dubio, massimo valore ontologico (1) e se ne servì come di criterio fondamentale nella sua Filosofia prima per esporre e respingere tutti i sistemi metafisici anteriori, appare che la logicità del reale è nettamente intuita da Aristotele alla luce del principio logico della proporzione universale. Questa opinione può essere ancora appoggiata sopra l'interpretazione logontologica del principio della νόησις νοήσεως, che è certo la parte di verità più pregevole contenuta nella Filosofia prima. Per dare importanza a questo punto in ordine alla questione della logica reale, bisogna supporre che Aristotele sia giunto a fare un ragionamento di questa fatta. Come il nesso del pensiero significa la necessità razionale, così il nesso della realtà significa la necessità reale. Queste due necessità non differiscono sostanzialmente fra loro. L'ἐξ ἀνάγκης ontologico della fisi è l'ἐξ ἀνάγκης logico della psiche. Dunque chi pensa il pensiero nella sua totalità, pensa pure la realtà nella sua universalità e viceversa; in altri termini, il pensiero del pensiero è il pensiero dell'universo. Così la νόησις νοήσεως diventa il principio che unifica il pensiero e la realtà, fonda la logica reale cioè filosofica e, senz'altro, costituisce la ragione prima ed ultima della filosofia. Ma questa ipotesi è fondata? Il Ragnisco, a confermare con un'ultima prova l'intima relazione tra la logica e la metafisica, giunge sino a sostenere che Aristotele immedesima il pensiero colla realtà. « Il pensiero puro descritto nella metafisica, egli dice, è Dio,

(1) Per l'attribuzione aristotelica del valore ontologico al principio logico della proporzione cfr. *Sil. e prop.*, § 136 e seg.

Digitized by Google

l'atto divino, ove sparisce ogni differenza tra il pensiero e le cose. La logica dunque e la metafisica s'immedesimano, perchè il pensiero puro è la massima realtà; in lui il conoscente ed il conosciuto si immedesimano. Noi dunque abbiamo trovata tale una relazione tra il pensiero e le cose che i due termini differenti s'immedesimano. La logica di Aristotele è formale, dice Prantl, in quanto il pensiero umano è una forma, ma non è formale in quanto il pensiero è il pensato ». Ed altrove: « nell'apodittica consiste la relazione della logica alla filosofia; poichè essa in quanto è disgiunta dalla metafisica forma una scienza a parte: però è sempre fondata su quella. La logica è separata dalla metafisica, perchè il pensiero umano è diverso dall'oggetto: in quanto poi l'oggetto solamente per mezzo del pensiero è pensato, nasce l'identità del subjetto con l'objetto » (1). Io non metterò in dubio il valore filosofico di questo argomento, però ritengo che si debbano fare molte riserve sul riconoscimento aristotelico di questa verità, perchè non si trova mai espressa con tali termini nelle opere di Aristotele. Potremo quindi concludere che lo spirito del panlogismo è implicito nella filosofia aristotelica. Se per poco neghiamo questo spirito panlogistico nel sistema di Aristotele, distruggiamo la parte più essenziale della sua Logica e della sua Metafisica. Però manca veramente in Aristotele la concezione esplicita e sistematica dell'idea panlogistica che s'era levata a tanta altezza nella dottrina di Platone.

9. — Non trasanderemo qui un'osservazione sulla gnoseologia e sull'ontologia di Aristotele, il quale considera due ordini di realtà, cioè degli oggetti sensibili e dei soprasensibili o intelligibili e in corrispondenza loro due ordini di conoscenza, cioè della conoscenza sensibile e della intellettiva. Gli oggetti sensibili costituiscono la realtà inferiore e materiale che ci porge l'osservazione immediata; gli oggetti intelligibili costituiscono la realtà superiore che ci è disvelata unicamente dal pensiero. Questa superiore forma di conoscenza ricerca e dà la ragione

(1) Ragnisco, *Storia critica* etc., pag. 321.

Digitized by Google

delle cose, mettendo in luce accanto alle cose sensibili il loro principio intelligibile. Gli enti sensibili o fisici giaciono in dispersa, diversa e disordinata molteplicità; gli enti soprasensibili, cioè i principj metafisici, sono ordinati necessariamente nella loro universale e sempre identica unità. Questa concezione viene designata col nome di razionalismo, e il Martinetti osserva giustamente che Aristotele è il primo filosofo antico che abbia svolto e coordinato sistematicamente i principj del razionalismo. Dopo ciò si capisce subito come e perchè Aristotele non abbia potuto essere panlogista. Platone lo potè essere, perchè, malgrado la sua distinzione fra la realtà e la verità sensibile e la realtà e la verità intelligibile o ideale, egli opta sempre in favore del principio e della conoscenza ideale, ritiene che la realtà e la verità sensibile non siano che pura apparenza e ripone tutta la vera realtà nel principio ideale. Attribuendo valore logico a tutta questa vera ed unica realtà, Platone è veramente panlogista, perchè l'ordine sensibile non ha alcun diritto ad essere considerato come reale e vero di fronte all'ordine ideale e, per di più, è una condizione necessaria al trionfo della dialettica.

Ma Aristotele è meno aristocratico di Platone. Egli sdoppia energicamente in due ordini la realtà e la conoscenza: dichiara questi due ordini egualmente reali, veri, positivi e di egual diritto l'uno di fronte all'altro. Secondo lui il sapere comincia colla conoscenza del particolare: τῶν καθ' ἕκαστον ἡ αἴσθησις. Questo sapere inferiore è il sapere delle percezioni, che sono molteplici e contingenti. Il vero ed ultimo sapere s'acquista solo colla conoscenza dell'universale: ἡ ἐπιστήμη τοῦ καθόλου. Questo sapere è propriamente quello della conoscenza intelligibile. Ma già noi sappiamo che egli non attribuisce all'episteme un diritto divino; non la considera come l'unica forma vera e propria della conoscenza; analogamente non deprezza la conoscenza sensibile; non la considera come un semplice oscuramento dell'intuizione intellettiva. Dalla teoria del conoscere passando alla teoria dell'essere si riscontra il medesimo rapporto fra i due ordini. Nell'essere si riscontra il principio sensibile e il principio intelligibile. Gli enti intelligibili (forme, essenze, prin-

Digitized by Google

cipj, idee) non sono finzioni soggettive, ma nello stesso tempo non costituiscono l'unica vera realtà. Gli enti sensibili (materia), alla loro volta non sono conoscibili in sè (ἄγνωστον Met., VII. 10); sono esseri senza forma e qualità determinata, ma nello stesso tempo non sono un nulla (μὴ ὄν); essi hanno un substrato (ὑποκείμενον) positivamente reale; sono le possibilità d'ogni cosa (πανδεχές) aspirante verso la forma. Ogni essere cioè ogni individuo è un σύνολον che consta di due reali elementi, cioè dell'ὕλη (che è l'elemento sensibile e particolare o la materia) e dell'εἶδος (che è il principio intelligibile universale o l'essenza). Di qui si comprende come non sia possibile il panlogismo in Aristotele. L'ὕλη in sè non è λόγος; fra tanto l'ὕλη è la metà della realtà. Però non v'è dubio che la concezione aristotelica ha molta parentela col panlogismo. Aristotele invero afferma che gli intelligibili (εἶδος) sono immanenti ai sensibili (ὕλη) e non si possono separare (χωρίζειν) mai. Certo gli intelligibili di Aristotele non costituiscono per sè stessi realtà sostanziale (καθόλου δ' οὐκ ἐστιν οὐσία). Solo in quanto all'ὕλη sia congiunto l'εἶδος nella realtà objettiva, la forma rappresenta rispetto alla materia un'esistenza più elevata e costituisce rispetto alla moltiplicità indeterminata che essa domina una forma relativamente perfetta e necessaria e un'unità che può esser comune a molti, un universale. Ma questa immanenza dell'intelligibile nel sensibile non è quasi l'immanenza della logica nella realtà, conforme allo spirito del panlogismo? Inoltre Aristotele, ponendo come estremi conoscitivi l'αἴσθησις e l'ἐπιστήμη, volle che una forma intermedia, l'ἐμπειρία, riducesse prima la molteplicità delle percezioni ad unità per mezzo della memoria, poi venisse superata con qualche cosa di più dell'esperienza, cioè colla conoscenza dell'universale. Aristotele non si esplica chiaramente sulla natura di questa forma intermedia di conoscenza.

Ma non sembra fuor di proposito collegare questa dottrina gnoseologica colla dottrina logica della proporzione universale che è il vero segreto animatore di tutto il sistema aristotelico. Sappiamo che Aristotele si propose sempre la conciliazione dei contrarj per mezzo della proporzione che congiunge gli estremi

Digitized by Google

in virtù del termine medio. Ora, se noi ammettiamo che i due estremi conoscitivi, l'αἴσθησις e l'εἶδος siano congiunti fra loro in virtù dell' ἐμπειρία funzionante da termine medio, non possiamo agevolmente negare che la natura già di per sè logica del principio intelligibile, congiungendosi, per un'altra ragione logica cioè per il principio della proporzione, al principio sensibile, finisca per conferire anche a quest'ultimo una qualche intima parentela col λόγος. Se i due ordini estremi così della realtà come della conoscenza fossero assolutamente eterogenei, allora fra essi non sarebbe alcun termine medio. Ma Aristotele vi colloca l'ἐμπειρία.

Dunque noi possiamo ritenere che il razionalismo aristotelico contiene in germe la posizione e la giustificazione teoretica dell'ulteriore panlogismo.

10. — Dopo Aristotele, cioè nel terzo momento dell'idea greca, l'idea riflessa del panlogismo si accende ancora di vivida luce nella fase dell'idea stoica che ebbe una grande efficacia sulla fortuna del panlogismo, poi retrocede. E retrocede nel senso che, superate le fasi di secondaria importanza dell'idea epicurea e dell'idea scettica (παντὶ λόγῳ λόγος ἴσος ἀντικεῖται) l'idea teosofica (neopitagorica, giudaico-alessandrina e neoplatonica), che pure racchiude un importantissimo e nuovo germe di panlogismo, pel concorso della tradizione dell'ellenismo filosofico e sopratutto del giudaismo religioso, riprende l'antica tesi della contemplazione mistica, mitica ed estetica, avvolta nella più sfrenata fantasticità. Non di meno i rapporti tra il panlogismo e il teosofismo pre-cristiano sono profondi, perchè il principio fondamentale del giudaismo alessandrino e del neoplatonismo è a punto il Logos. Lo stesso neopitagorismo, per ciò che attinge alle fonti pitagoriche, platoniche, aristoteliche e stoiche, se non assume un carattere panlogistico esplicito, indirettamente favorisce la causa del panlogismo, sia collo sforzo di raccostare le idee ai numeri, conforme allo spirito logico-matematico e simbolistico del vecchio pitagorismo, sia con quello d'introdurre una certa mediazione proporzionale tra Dio e la Materia, conforme al principio pitagorico-platonico-aristotelico della medietà, la cui alta importanza panlogistica è già stata da noi chiarita nelle

Digitized by Google

pagine antecedenti. Ma la genesi e il valore del nuovo contributo, che la teosofia di questo periodo apporta all'idea del panlogismo, non si potrebbe intendere esattamente senza avere presente l'elemento stoico delle ragioni seminali (λόγοι σπερματικοί) considerate come un'organica distribuzione di un unico Logo spermatico, operante con un ritmo periodico continuo. Questo Logo spermatico degli stoici invero è il mediatore fra il panlogismo filosofico ellenico e il panlogismo teosofico e cristiano. Tanto più che, secondo gli Stoici, questo principio fisico del Logos si collega intimamente col principio etico della virtù, riposta del pari nella subordinazione logica dell'individuo al tutto (spiritualità astratta dalla sensualità e osservanza di una legge universale di ragione), con una sintesi che, da un lato umanizza in certo modo il panlogismo, dall'altro getta un tratto d'unione tra la concezione logica e la concezione morale del mondo che fa remoto preludio al panlogismo etico-idealistico della scuola post-kantiana e segnatamente del Fichte. Inoltre, l'indirizzo teoretico e l'indirizzo pratico vengono così a rannodarsi per mezzo del panteismo, del dinamismo e dell'immanentismo materialistico dell'unico Logo, cioè insomma per mezzo d'un panlogismo dinamico che non è senza rapporti coll'*infinita actuositas* di Spinoza. Ma noi vedremo appresso queste ed altre corrispondenze. Per ora basta aver notato come la teosofia precristiana si rannodi alle dottrine precedenti.

La profonda religiosità che era essenziale alla dottrina stoica stabiliva infine un'altra parentela, almeno patetica, tra la vecchia e la nuova intuizione logica del mondo, cioè infine tra il vecchio e il nuovo panlogismo. È noto che il Logos è il cardine della dottrina di Filone alessandrino. I caratteri del Logos filoniano sono l'universalità, il dinamismo, la mediazione, la rivelazione (fede), l'estasi e la ispirazione profetica. Ma non si può dire che il pensiero di Filone presenti una decisa sistemazione logica di questi elementi. Tuttavia, se vai a scandagliare quel fragile organismo che sembra connetterli in una concepibile e congruente unità, facilmente lo troverai in quanto che, per Filone, il Logos, sia come λόγος ἐνδιάθετος (l. concepito), sia come λόγος προφορικός (l. profferito), sia come

Digitized by Google

λόγος σπερματικός (l. seminale), è l'idea unica e insieme la forza o attività, τὸ ποιοῦν, sintetica universale. Questo motivo predominante dà alla dottrina filoniana il primo colorito di quel nuovo panlogismo che formerà il tema generale delle filosofie della civiltà cristiana.

Con Platone si ha un panlogismo che pone l'idealizzazione dialettica della realtà; con Aristotele un panlogismo che pone la realizzazione categorica dell'idealità. Platone ed Aristotele sono egualmente immersi nell'oggettività prevalentemente statica del Logo, ma non oltrepassano l'immanenza perchè scorgono l'attuazione del loro panlogismo nella realtà stessa della vita. L'ultimo momento del ciclo greco, mutuando le tradizioni storiche e teosofiche, risolve l'idea scettica precedente ed elabora direttamente il meraviglioso principio del cristianesimo. Che cosa è il neoplatonismo? E un panlogismo mistico e contemplativo, eretto per contro sul principio della trascendenza. Volgendo infatti un rapido sguardo ai suoi maggiori rappresentanti, cioè a Plotino, Giamblico e Proclo, il neoplatonismo ci appare caratterizzato dal tratto comune dell'emanazione dinamica e della mediazione. Questo giustifica dunque l'interpretazione panlogistica testè riferita. Notevole è in Plotino il concetto dell'Uno-Primo che si rivela per graduale irraggiamento (περίλαμψις), ma rimane sempre al di sopra di tutte le cose e anche di tutte le idee nella sua inattingibile verità. Il panlogismo di Plotino, quindi, mentre può ritenersi un panlogismo d'aspirazione, non può nè pure riporsi in questo Uno-Primo cioè in Dio, vale a dire non è un panlogismo teologico, perchè l'Uno-Primo è perfino sopra-razionale (ὑπερβεβηκὸς τὴν νοῦ φύσιν). Ma siccome l'asprezza di questo trascendentalismo congiunta alla svalutazione della conoscenza e della ragione umana è mitigata, in primo luogo, dal principio del nascimento dell'uomo dalla divinità e del ritorno dell'uomo alla divinità, in secondo luogo, dal principio della doppia possibilità concessa all'uomo da Plotino di vincere la sensibilità coll'ascesi (redenzione) e la ragione colla fede (rivelazione), così appare chiaro che il panlogismo di Plotino, mentre resta tutto nella trascendenza, riceve senso solo a partire dall'immediata produzione dell'Uno (ἕν) cioè del

Digitized by Google

Noo (νοῦς) in giù fino all'uomo. Trattasi quindi di una specie di panlogismo estatico subteologico ma trascendentale e decadente, conforme al principio del graduale indebolimento della περίλαμψις del ἕν (1). Ma questa riflessione non può essere trascurata, perchè anzi, se al principio della moltiplicazione delle ipostasi, proposto da Giamblico, aggiungiamo poi il principio della loro gerarchica e dialettica sistemazione, escogitato da Proclo, e conserviamo il principio della trascendente unità dell'Uno, sempre più nettamente vedremo spiccare, sullo sfondo unico del panlogismo trascendentale, la graduale convergenza del Logo pagano col Verbo cristiano. Finchè ad un certo punto l'incarnazione evangelica del Verbo viene anche a segnare, in certo modo, l'incarnazione evangelica del panlogismo.

11. — Delineata così, in modo sommario, la formazione storica del panlogismo secondo l'idea greca, percorriamo rapidamente le oscure vie della tradizione panlogistica nella filosofia del Medioevo e del Rinascimento.

L'idea teoretica del cristianesimo primitivo non evade dalla posizione generica del panlogismo neoplatonico, perchè l'idea del Logos è capitale nel IV Evangelo. Anzi si verifica lo strano fatto che cotesto panlogismo presenta quasi tutti i difetti del panlogismo neoplatonico e tuttavia non crede al Logos nè come Platone, nè come Plotino. Più importante del cristianesimo primitivo ortodosso in ordine alla continuazione ideale del panlogismo è l'idea della Gnosi (γνῶσις) che, per la robusta tendenza alla idealità e all'universalità della nuova fede e per l'esclusivo interesse teoretico, concepisce la funzione logica universale del cristianesimo e costruisce una spiegazione pseudologica dell'universo. Ma il contenuto prevalentemente etico del cristianesimo nel medioevo non risponde all'esigenza speculativa del panlogismo. Quindi noi, ommettendo tanto la fase

(1) Questo panlogismo subteologico ma trascendentale di Plotino è innegabile, perchè egli stesso dichiara che tutto nel mondo ideale, sovraposto al mondo sensibile, è logo e intelligenza: ἐκεῖ γὲ καὶ τὸ ἄλογον λεγόμενον λόγος ἦν καὶ τὸ ἄνους νοῦς ἦν. Cfr. *Enn.*, VI, 7, 9.

Digitized by Google

esegetica costitutiva e militante dell' idea di Dio, rappresentata dalla Patristica, quanto la fase dialettica applicata al dogmatismo teologico, rappresentata dalla Scolastica (le quali fasi riguardano propriamente non la storia interiore della nozione, ma la storia esteriore a servigio della jerocrazia), passiamo subito all' idea dominante del Rinascimento, cioè di quell' epoca di transizione tra l' idea scolastica e la moderna che rappresenta la progressiva separazione dello spirito filosofico dall' ordine non razionale e quindi la nuova redenzione del pensiero dalla catechistica sopramondanità.

12. — Il più grande speculatore di questa gloriosa epoca, il quale chiude non solo la Scolastica ma anche il Risorgimento ed emancipa la filosofia da quel cristianesimo che non è umanismo, cangiando l' intuizione logica dell' universo in modo conforme ai nuovi risultati della scienza astronomica, fu Giordano Bruno. Nel trattare l' inizio della filosofia moderna si attribuisce generalmente al solo Cartesio il merito d' aver compiuto il primo passo sulla via della libera spiritualità e si afferma che Cartesio significa la sostituzione della soggettività all' oggettività come argomento della speculazione. Sentenza giusta, ma ad un patto: che si riconosca cioè che Bruno è il preparatore della coscienza moderna.(1) Lo Spaventa in uno scritto sopra *La vita di G. Bruno scritta da D. Berti*, riassumendo brevemente la sua critica bruniana ripetuta e svolta in più saggi, dice: « Bruno considera Dio come semplice sostanza o infinita natura, non ancora come infinito soggetto o spirito » (2). Ma anche qui non è tutto vero, se vogliamo tener conto di un punto fondamentale, citato altrove dallo stesso Spaventa (3), nel quale Bruno afferma che il principio divino vive tanto in noi quanto in ogni altra cosa del

(1) J. Bruni N., *Opera*, (cur. Tocco et Vitelli).

(2) Spaventa. *Da Soc. a Heg.* (ed. Gentile) Laterza, Bari, 1905 pag. 84.

(3) « Così noi siamo promossi a scoprire l' infinito effetto dell' infinita causa, il vero e vivo vestigio dell' infinito vigore, e abbiamo dottrina di non cercare la divinità rimossa da noi, se l' abbiamo a presso, anzi di dentro, più che noi medesimi non siamo dentro a noi ». Vedi B. Spaventa, *La filos. ital.* p. 96, *nota.*

Digitized by Google

mondo. L' Höffding medesimo, pur riferendo e illustrando nel modo che segue questo celebre tratto bruniano: « La nuova concezione del mondo ci mostra come sia illusorio il cercare la sede della divinità fuori del nostro *io*, e ci insegna come essa debba ricercarsi nella parte più intima di noi, « di dentro più che noi medesimi non siamo di dentro a noi ». La Divinità è l' anima della nostra anima, come è l' anima di tutta la natura insieme » (1), non sente che il principio bruniano dell' immanenza della infinita divinità nell' io e insieme nella natura è già propriamente l' intuizione di Dio come infinito soggetto e insieme come infinito oggetto. Questo prova fino a che punto si possa affermare che Bruno non seppe elevarsi alla pura luce della infinita pensante soggettività. Noi vediamo cioè che Bruno, molti anni prima di Cartesio, pone il principio che Dio si realizza nella coscienza umana. Quanto al merito di Bruno rispetto al principio della libertà del pensiero non occorre per fermo che io aggiunga commenti al suo principio della *philosophica libertas*, contro ogni gravame d' autorità, per chiarire che in questo caso la filosofia ha maggiori debiti di riconoscenza a Bruno che a Cartesio. Stabiliti questi nessi generici, torniamo al problema che ci interessa. Quali sono i rapporti del pensiero bruniano col panlogismo? Notiamo anzitutto che Bruno non ci dà un pensiero metodico e sistemato (2). Così noi siamo già costretti a cercare nella filosofia di Bruno non una teoria esplicita ed organica, ma il generico intendimento del panlogismo. Orbene, su questo terreno non resta dubio.

13. — Bruno ebbe non solo lo spirito, ma anche il sentimento fortissimo del panlogismo. Questo si desume dalla sua continua aspirazione gnoseologica verso l' unità e dal suo ardente sforzo di raggiungere la coincidenza dei contrarj, che è sforzo logico anzi panlogistico, sia perchè la preoccupazione gnoseologica di

---

(1) Höffding, *op. cit.*, I, p. 125.

(2) Il Grassi-Bertazzi (*G. Bruno, il suo spirito e i suoi tempi*, R. Sandron, 1912) valuta invece la filosofia dal B. come *sistema*. Ma la sua tesi non regge intieramente alla critica. Cfr. le acute objezioni del Mondolfo in *La Cultura filosofica*. Gen. - Feb. 1812, pag. 103.

Digitized by Google

Bruno si estende alla totalità dell'universo, sia perchè, dove manca la stessa ragione, Bruno rivela e mantiene l'affetto eroico del panlogismo. Infatti, o s'affida a quell'entusiasmo gnoseologico plotiniano che è caratteristico nella prima fase del suo pensiero, com'è nella fase del *De Umbris idearum* in cui le ricorrenti frasi: il pallido riverbero, l'offuscamento della luce dell'anima, etc., devono intendersi con quei criterj d'interpretazione panlogistica che furono dichiarati a proposito dei sistemi di Platone e di Plotino; o si esalta negli eroici furori del panteismo, com'è nella seconda fase del suo pensiero e in cui la divinità è concepita come sostanza infinita che, traverso tutti i mutamenti dei fenomeni, sta come l'unità che in sè accoglie e ordina tutte le antitesi dell'esistenza (1), e anche allora non si può affermare contrario allo spirito del panlogismo, perchè almeno non si può escludere che la tendenza più generale della sua speculazione sia lo sforzo di ricostruire logicamente tutta la realtà (connessione e azione reciproca delle cose), superando con un principio Unico tutte le antitesi dell'esistenza; o si eleva alla concezione dell'immanentismo monadologico, com'è nella terza fase, in cui del pari non cessa l'ardente brama di giungere alla conoscenza panlogistica, benchè mascherata, della natura di tutte le cose, cioè della divinità.

---

(1) Con questi ed altri accenni sparsi nel testo si vuol richiamare all'attenzione del lettore una ricerca notevole che potrebbe farsi sopra il principio di proporzione nella filosofia di Bruno e nelle sue attinenze colla storia della filosofia. Io ho già segnalato l'importanza di questo principio dal punto di vista della logica analitica nella filosofia greca (Cfr. *Sillogismo e Proporzione*). Ma esso traversa parimenti tutta la filosofia del medioevo e del risorgimento e Bruno lo proclama « profonda magia ». « Chi vuol sapere i massimi secreti di natura, riguardi e contempli circa gli minimi e massimi degli contrarj ed oppositi. Profonda magia è trar il contrario, dopo aver trovato il punto dell'unione » (B. *De la causa, principio et uno*, ed. Gentile. I. 256). Lo Spaventa, che ha speculato da par suo la filosofia bruniana, svolgendo l'originalità contenuta in questo passo, trova in esso un nuovo ed elegante modo di collegare Bruno a Spinoza, a Vico e a Kant. (Cfr. B. SPAVENTA, *La filos. it.*, pag. 119). Mi sia lecito citare un punto del Gentile che riassume lucidamente il pensiero dello Spaventa... « il conoscere kantiano è sviluppo dell'unità sintetica, che producendo gli opposti, li unisce; anzi, producendo

Digitized by Google

Non prendiamo equivoco intanto. Io sono ben lontano dal pretendere che Bruno presenti una costruzione sistematica di panlogismo, mentre ho già affermato che nè anche la sua filosofia in genere può essere valutata come sistema. Riconoscerò anzi che Bruno non mostra nè pure di aver sempre chiara coscienza della natura e della portata panlogistica della sua « *profonda magia* » che è poi niente altro che il principio logico della proporzione. Affermo solo che egli tende al panlogismo e che ve lo traggono molteplici elementi della sua filosofia (1). Questa è la questione. Bruno dunque è qui ricordato solo come indice della vivace tendenza al panlogismo, negata la quale si ritorna al medioevo.

14. — Ma Bruno ha un altro pregio d'importanza teoretica e panlogistica così fondamentale che le dottrine di Cartesio e di Spinoza, venute dopo di lui, non potrebbero essere collocate nella loro giusta posizione storica, senza che fosse richiamata logicamente la sua dottrina. Bruno dice: « essere è causare » (2).

---

gli opposti, produce sè stessa, come vera unità (unità sintetica). Ora questo è il problema della nuova metafisica; se lo propongono in Germania Kant, Fichte, Schelling ed Hegel, e in Italia il Galluppi, il Rosmini e il Gioberti; è il problema stesso del Bruno (trarre i contrarj dall'uno, trovato il punto d'unione) trasportato dall'essere nel pensiero, dove soltanto poteva essere risoluto, e quivi infatti risoluto. Ecco la *scoperta* dello Spaventa ». (in B. SPAVENTA, *Scritti filosofici*. Discorso sulla vita e op. dell'a. LXXXVIII Napoli, Morano, 1900). Valendomi della suggestione dello Spaventa io cercherò di chiarire qualche nuova applicazione del principio della proporzione sopra tutto nella filosofia di Des Cartes, di Spinoza, di Leibniz, di Vico, di Fichte e di Hegel, come si vedrà a suo tempo. Di passaggio osserverò ancora che se questo è, non si vede come lo Spaventa abbia potuto dire che prima di Kant la contradizione non era considerata che come un errore accidentale o puramente soggettivo; come uno sbaglio etc. (*Scritti fil.*, p. 67). Siccome è certo che qui si vuol parlare di *unità originaria degli opposti* (nel giudizio sintetico *a priori*) così si capisce che il precedente bruniano non è riconosciuto nella sua giusta importanza.

(1) Cfr. B. SPAVENTA. *La filos. ital.*, Bari, Laterza, 1909, pag. 107.

(2) La profonda relazione tra Bruno e Lull non è senza importanza rispetto alla storia del panlogismo. Si sa che Lull dà preferenza all'*Ars magna* sulla logica, affermando che per quella « *intellectus attingit plus de veritate quam logicus* ». Ma l'*Ars Magna* non è infine che una Logica speculativa

Digitized by Google

Questo è il punto in cui Bruno si connette con Cartesio e con Spinoza. L'essere di Bruno è *l'infinito universo e mondi*, è *la vita infinita di Dio nell'universo e nell'animo umano*. Il causare di Bruno è l'infinita attività, l'infinita generazione di sè, l'infinita causa. Aver intuito che *l'infinito universo è l'infinita causa* e quindi aperta, come si vedrà, la via a Spinoza e a Vico, è il merito della filosofia bruniana. Non intendendo Bruno, non si intende il gran passo che Spinoza fa oltre Cartesio, e il principio stesso di Cartesio resta infecondo. Diremo dunque che Bruno ha aperto direttamente la via anche a Cartesio? Non sarebbe esatto. Cartesio a rigore non nasce da Bruno, perchè è precorso più sensibilmente da Campanella, il quale dice già: *cognoscere est esse*. Ma siccome dopo Cartesio viene Spinoza, e Spinoza non si potrebbe spiegare col solo Cartesio, perchè Spinoza è la conclusione (pensare è causare) d'un sillogismo storico, in cui Cartesio non rappresenta che la premessa minore (pensare

---

della naturale realtà. Malgrado il vieto e ingarbugliato formalismo questa nuova logica metafisica resta una miniera di idee. Le tre sezioni della prima parte (l'alfabeto, il sillabario e il dizionario) corrispondono in certo modo alle teorie del concetto, del giudizio e del raziocinio. La seconda è una trattazione delle più alte questioni di logica metafisica. Il carattere meccanico e combinatorio imperante da cima a fondo, mentre è un grande difetto perchè indica la mancanza d'uno sviluppo sistematico delle idee, racchiude tuttavia l'affermazione del vincolo fondamentale di tutte le cose, il quale come in realtà consente che tutto nasca da tutto, così nel pensiero consente che tutto si possa derivare da tutto, per via di opportune operazioni. Ora Bruno non poteva restar indifferente a questa esplicita affermazione della relazione logica combinata e combinabile di tutte le cose. Da questa fusione della Logica speculativa colla Ontologia all'idea del panlogismo è breve il passo. Il profitto che Bruno ne trasse si può intravedere dal passo seguente: « conveniens nimirum est atque possibile ut *eum in modum* quo metaphysica universum ens quod in substantiam dividitur et accidens, sibi proponit objectum, quondam unica generaliorque (ars) ens rationis cum ente reali, a quo tandem multitudo, cujuscumque sit generis, ad simplicem reduci possit unitatem, complectatur ». (*De comp. architec. e. comp. art. Lulli*). Qui è nettamente affermato il vincolo universale delle cose nella natura e il vincolo universale delle idee nel pensiero, l'identico passaggio dall'unità alla pluralità e del pari il transito mediante la conoscenza dall'uno all'altro.

Digitized by Google

è essere), così si desidera la premessa maggiore (essere è causare). Questa premessa maggiore è Giordano Bruno. Ecco il profondo nesso teoretico che fissa la posizione e l'importanza eccezionale di Bruno nella storia della speculazione.

Ma affinchè questo sillogismo storico possa essere ben compreso, bisogna chiarire Cartesio e Spinoza. Lo stesso Spaventa il quale, come notammo, ebbe il merito di chiarire il pregio di Bruno *(essere è causare)* non intravide che molto oscuramente questo sillogismo.

15. — Il primo passo decisivo verso il riconoscimento della natura essenzialmente logica della realtà è stato fatto, nel periodo moderno, da Cartesio coll' affermazione dell' unità di Pensare ed Essere (Io e non-Io) (1). Si sa che il *cogito ergo sum*, ponendo l'insidenza dell'Essere nel Pensare, è sopratutto il riconoscimento della relazione causale tra il Pensare e l'Essere nel Pensare. Ma bisogna pur riconoscere che questa relazione causale è del pari una relazione veramente logica, perchè, da un lato, rende possibile la conoscenza, dall' altro, significa che la possibilità stessa del conoscere è la prova dell' identità dell' Essere e del Pensare Il *cogito ergo sum* esprime insomma la relatività causale e insieme la logicità essenziale dell' Essere e del Pensare. Questo riconoscimento è l' alto merito di Cartesio. Se non che il principio cartesiano non abbraccia tutta la realtà. L' essere del *cogito* non è che l'essere del pensiero.

Resta quindi da vedere come Cartesio pervenga all'essere dell'esteriore realtà. Anche in questo caso Cartesio ricorre ad una deduzione della teoria delle idee fondata sull' evidenza del principio di causalità. Il suo ragionamento è a un dipresso di questo tenore. Tutto ciò che esiste è effetto di qualche causa; dunque anche le idee. Ma sonvi tre classi di idee: innate, fattizie ed avventizie. Le idee innate sono l'idea dell'Io e l'idea di Dio; per queste possiamo affermare l'Io e Dio. Le fattizie sono prodotte dalla nostra attività cioè trovano la loro causa in noi che siamo essenzialmente intelletto e volontà. Le avventizie, invece,

(1) DES CARTES, *Œuvr.* (ed. Garnier); *Princ.; Regulae ad direct. ingen.*

Digitized by Google

non provengono nè dal nostro intelletto nè dalla nostra volontà, perchè ci dànno imagini di corpi e succedono talora contro la nostra volontà; dunque esse hanno una causa fuori di noi, che, data la bontà o veracità di Dio, cioè scartata l'ipotesi d'uno spirito maligno ingannatore, non può essere altro che quello che noi diciamo il mondo esterno; in altre parole il mondo esterno esiste. Continuando l'applicazione del suo metodo, fondato sul criterio dell'evidenza in ordine al principio di causalità, egli giunge a distinguere due sostanze create: lo spirito e la materia di cui gli attributi fondamentali sono il pensiero e l'estensione. E afferma che queste sostanze, in quanto create, non potrebbero esistere un solo istante senza essere sostenute e conservate dalla potenza di Dio. Da ciò risulta che, se da un lato coll'ipotesi del concorso ordinario di Dio ogni causalità propria ed ogni spontaneità individuale viene tolta alle sostanze create, dall'altro *l'azione continua della potenza creatrice* finisce per assorbire ogni sostanza creata nella sua divina necessità. Tutte le sostanze create partecipano così di quel carattere di essenziale logicità che segna i decreti dell'intelligenza divina. La veracità divina insomma si rivela in Cartesio non solo come l'unico fondamento del mondo esteriore, ma come la causa e la prova d'un panlogismo divino, senza cui ogni cosa parrebbe il gioco d'uno spirito iperbolico, ridicolo o ingannatore.

Bisogna riconoscere inoltre che a questa concezione metafisica delle sostanze create, dal punto di vista del panlogismo divino, corrisponde la concezione psicologica del pensiero considerato come l'unico attributo dello spirito. Esclusi per tal modo i caratteri proprj del sentimento e del volere, tutto lo spirito resta assorbito nel pensiero e fatto partecipe di quella necessità che segna i decreti dell'intelligenza. Qui non è facile tracciare una netta linea di divisione tra il panlogismo e il meccanicismo universale spinto virtualmente fino all'estremo limite del fatalismo. Noi vediamo inoltre che Cartesio, avendo ridotte tutte le cose all'estensione ed al pensiero, pone nel mondo un dualismo che si esprimerà filosoficamente con l'antitesi dello spiritualismo e del materialismo. Il pensiero esclude l'estensione, l'estensione esclude il pensiero; ma poichè entrambe le sostanze create sono

Digitized by Google

sottoposte all'*azione continua della sostanza creatrice*, così sommamente importa riconoscere che il dualismo viene in certo modo distrutto. Certo è da notare che, secondo Cartesio, la materia non può essere trasportata nel seno di Dio, del quale è unicamente degno lo spirito. Ma è nella continua azione della potenza creatrice divina che viene distrutto logicamente il dualismo. Siccome gli esseri sono creati ad ogni istante del tempo e non esistono assolutamente che pel concorso e l'intervento dell'*azione* divina, così non abbiamo che da restare nel concetto della continua azione divina per elevarci a quei principj che dànno origine al panlogismo dello Spinoza. Non è mestieri nè pure di aggiungere che anche sopra questa base si può meglio fondare la ricerca della concordanza cartesiana fra l'essere e il pensiero, la realtà e la verità.

16. — Raduniamo ora i due punti discorsi. Il pricipio di Cartesio significa il riconoscimento dell'egemonia del *cogito* tanto sull'essere del pensiero quanto sull'essere del non pensiero. Quel che importa è quel che si realizza nella coscienza umana. Da questo riconoscimento dell'egemonia del *cogito* deriva una grave conseguenza. Siccome ogni realtà non può esser determinata che per rapporto al nostro pensiero e, analogamente, ogni verità viene affermata interiore al *cogito*, così la conoscenza viene concepita come una costruzione intellettuale *a priori*, e il mondo stesso comincia ad apparire risolvibile in una costruzione logico-matematica. Ma ciò importa naturalmente una doppia esigenza, cioè da un lato, quella di ammettere una concordanza fra la realtà e la verità, fra l'essere e il pensiero, dall'altro, quella di ritenere che la conoscenza avvenga per il solo concetto. Tale fu precisamente la piega intellettualistica assunta dall'idealismo ontologico di Cartesio, il quale giunse a vedere nel conoscere il solo concetto. Difetto enorme che fu chiaramente riconosciuto da Kant, il quale nel giudizio sintetico *a priori*, cioè nel conoscere, esige unità di concetto e di intuizione, cioè di pensare e di percepire. L'intellettualismo cartesiano adunque tende a risolvere il mondo in una costruzione logico-matematica (metodo logico-costruttivo); ma non vi riesce del tutto, perchè la realtà sensibile troppo gli resiste e allora egli la considera come un

Digitized by Google

degradamento del mondo ideale; e la conoscenza sensibile analogamente resta distinta dalla intellettiva e allora egli del pari la considera come un oscuramento ed un'alterazione della conoscenza intellettiva. I titoli per cui il Martinetti respinge Cartesio dal panlogismo sono questi: la distinzione radicale fra le due realtà e la distinzione radicale fra le due conoscenze, fondata sul principio dell'imperfezione. Ma, siccome già osservammo che il dualismo cartesiano viene in certo modo distrutto quando si consideri tutta la realtà dal punto di vista dell'azione continua della potenza creatrice divina, così io credo bene che, anche per virtù di questo principio, noi possiamo temperare l'asprezza dell'interpretazione del Martinetti. La rigida divisione cartesiana fra l'intelligibile e il sensibile sembra svanire nel senso che, per Cartesio, l'imperfezione d'una parte della realtà e la limitazione della nostra conoscenza si eliminano in Dio da cui tutte le cose discendono sotto forma d'una verace generazione. Sappiamo invero che, se il *cogito* di Cartesio non ci fa passare direttamente dal pensare, anzi dall'essere del pensare, all'essere della natura, tuttavia, nel pensiero di Cartesio, i due *esse* sono idealmente congiunti dal loro comune procedere dalla sostanza unica cioè da Dio. Malgrado l'oscurità di questo comune processo si può ritenere che la mediazione si realizzi per virtù della logica divina. Negare al cartesianismo questa implicazione panlogistica mi sembrerebbe troppo grave, perchè con questa negazione resterebbe spezzato quel mezzo termine che ristabilisce la sistematica connessione fra i due estremi della filosofia moderna, e insieme costruisce il più risoluto sistema panlogistico prekantiano che onori la storia della speculazione.

17. — Questo mezzo termine è Spinoza. La Sostanza di Spinoza invero, mentre da un lato è l'affermazione cartesiana dell'identità del Pensare e dell'Essere, dall'altra non è immobilità assoluta nè vuoto parallelismo, come troppo comunemente si crede, ma essenzialmente relazione causale cioè causa, e causa che non esclude l'unità e l'infinita attività [1]. « La Sostanza, dice lo Spaventa,

[1] Spinoza, *Eth.*, (Ed. van Vloten et Land, Hagae, 1895). Deus sive substantia constans infinitis attributis, I, prop. XI ; - Praeter Deum nulla dari

Digitized by Google

non è inattiva. La Sostanza non è sostanza senza gli *attributi*, non si può fare astrazione dagli attributi, senza togliere la stessa Sostanza, la sostanza spinoziana; l'attributo, dice Spinoza medesimo, è la stessa Sostanza come *causa* ». « La Sostanza non è la semplice Natnra, *ut sic*; non è questo astratto; ma è il Naturare e quindi il Naturato (causa, *causa sui*). I due mondi (e i due attributi) non sono identici in quanto semplice *Natura*, in quanto semplice *Essere*, ma in quanto *Nesso causale*, in quanto Pensare (cartesiano); la Natura spinoziana non è semplice Essere, ma è il *cogitare ergo esse* di Cartesio, e perciò essenzialmente causa: naturare » (1).

Spinoza dunque si rannoda a Cartesio, perchè riconosce con Cartesio l'identità dell'Essere e del Pensare. Ma se ne distacca pel concetto dell'Essere che egli intende nel più largo senso della parola. L'Essere di Cartesio è l'essere del pensare, l'Essere di Spinoza è l'essere della Sostanza o della Natura *(sive Deus)* che è sostanza e attributi (Estensione e Pensiero) cioè *Natura Naturante* e modi cioè *Natura Naturata* (Cose e Idee). L'Essere di Cartesio è statico, l'Essere-Sostanza di Spinoza è dinamico. Cartesio afferma una relazione d'identità tra Pensare ed Essere. Spinoza una relazione di causalità e di razionalità. Quest'ultimo punto, poco familiare alla critica ordinaria dello spinozismo, esige uno schiarimento. La Sostanza spinoziana ricevette dalla critica differenti interpretazioni. L'Erdmann ha sostenuto che la Sostanza di Spinoza non è punto vera ed effettiva causa ma semplice ragione (logica) e che gli attributi sono vedute subjettive concepite dal nostro intelletto, non forme potenziali

---

neque concipi potest substantia, I, prop. XIV; - Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis (hoc est omnia quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent, I, prop. XIV; - Deus ex solis suae naturae legibus, et a nemine coactus agit, I, prop. XVII; - Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens, I, prop. XVIII; - Dei potentia est ipsa ipsius essentia, I, prop. XXXIV. Sarebbe superfluo citare tutti i passi di Spinoza in cui si ripete il principio della Sostanza divina come infinita attività, *Deus agit.*

(1) SPAVENTA, *La filos. ital.*, pag. 275.

Digitized by Google

ed eterne che la Sostanza abbia in sè e per cui esprima la sua intima essenza. Kuno Fischer ha combattuto questa interpretazione, sostenendo che la Sostanza di Spinoza è vera ed effettiva causa e che gli attributi son potenze reali della sostanza, definita quantitativamente e qualitativamente. Prima di prender partito circa queste interpretazioni, riferirò ancora il famoso dilemma sul rapporto fra la sostanza e gli attributi che sembra decisivo contro il sistema di Spinoza. « Se la Sostanza, osserva il Delbos, è in sè l'Essere assolutamente indeterminato, *ens absolute indeterminatum*; se, in oltre, ogni determinazione è una negazione, *omnis determinatio negatio est*, non si è costretti a convenire che l' attributo, che rende possibile la nozione determinata, restringe e mutila l'Essere infinito? La nostra idea della Sostanza, che si suppone la più chiara e perfetta delle idee, non è essa un'idea confusa e tronca? Così s'impone un dilemma i cui due termini sono, sembra, decisivi contro il sistema: o la Sostanza, per restar veramente l'Essere in sè, non si traduce che parzialmente ed inesattamente nei suoi attributi e allora essa è realmente fuori dei suoi attributi, l'idea d'immanenza non è fondata; o essa si traduce tale e quale nei suoi attributi e allora gli attributi che la determinano in pari tempo la limitano, essa non è più l'essere infinito » (1).

18. — Tralascio di indicare le conseguenze morali di questo problema che sono evidenti di per sè. Il Delbos adduce le due tesi anzidette dell'Erdmann e di Kuno Fischer e le combatte, ma un po' debolmente; infine aggiunge la sua idea, che è la seguente: « L'attributo si avvicina alla sostanza in questo senso che, come la sostanza, è concepito per sè; esso è infinito, ma solamente nel suo genere (e cita in appoggio *Eth.*, I; defin., t. I, p. 39); mentre la sostanza è infinitamente infinita; esso è un infinito determinato; infinito, perchè esprime l'essenza della sostanza, determinato, perchè l'esprime in una forma che possa comprendere l'intelletto umano » (2). Un altro aspetto dello stesso

(1) Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Alcan, 1893, p. 29.

(2) Delbos, *op. cit.*, pag. 31.

Digitized by Google

problema si ripresenta a proposito del rapporto tra la natura naturante (attributi) e la natura naturata (modi). Tal rapporto, com'è noto, è stabilito sul modello delle relazioni geometriche, cioè di principio e conseguenza; quindi conviene che la natura naturante sia principio e la natura naturata conseguenza; inoltre che la natura naturante si esprima in nozioni definite donde possano derivare le conseguenze. Ciò significa che gli attributi sono determinazioni. Ma non s'è detto che la sostanza, pel carattere di infinità che le è attribuito, è trascendente allo sguardo d'ogni idea chiara e definita? La nozione che definisce non è essa inadeguata alla sostanza infinita? (1). Vedemmo come il Delbos crede di superare queste difficoltà ricorrendo al concetto dell'attributo come *infinito determinato* nel suo genere, rispetto alla sostanza infinitamente infinita. Prima di dimostrare che la sua dimostrazione non regge, credo quasi superfluo notare che, dato il rapporto di principio e conseguenza fra attributi e modi, non segue affatto che i principj debbano essere tutti definiti, come vuole il Delbos. Nel rapporto geometrico, invero, si parte non solo da definizioni, ma necessariamente da enti indefiniti o idee primitive, e le conseguenze definite non sono rese impossibili per questo. È vero che Spinoza non avvertì questa circostanza. Il suo torto è reso assai minore dal fatto che i critici posteriori non hanno, per quanto mi consti, mai dato a vedere di essersi accorti di questa inesattezza. Ma il difetto resta innegabile; e si imporrebbe alla critica moderna l'analisi delle idee primitive indefinite introdotte nelle definizioni nominali di Spinoza e in genere nel suo presupposto (definizioni, assiomi, principio di identità, etc.). Quando si volesse considerare l'attributo come principio e ragione logica generatrice, è ovvio che potrebbe stare come infinito indeterminato e così adeguato alla sostanza infinita. Ma questa circostanza non ha che un interesse secondario di fronte all'anzidetta difficoltà. Tornando dunque alla soluzione del Delbos, dirò che questa è fallace precisamente per quel concetto di infinito determinato che ai suoi occhi parve capace

(1) DELBOS, *op. cit.*, pag. 28.

Digitized by Google

di risolvere il problema. Il Delbos infatti non vede che gli attributi, per il carattere di eternità e infinità a loro attribuito, si elevano sopra ogni definizione particolare determinata. Gli attributi non sono *determinazioni* sono più tosto *la determinazione universale*, cioè *il principio determinante* le determinazioni. È la nostra nozione finita e particolare che è inadeguata alla sostanza infinita e universale.

L'Attributo è infinito determinante, non infinito determinato, ed è tale non perchè esprime l'essenza della sostanza in una forma che possa comprendere l'intelletto umano, come vuole il Delbos; ma perchè, come principio di determinazione o forma infinita cioè infinita cagione determinante, consente all'intelletto umano di attribuire alla sostanza una forma determinata e quindi di comprenderla secondo la sua natura. La frase « ogni attributo è infinito nel suo genere » deve essere interpretata nel senso che ogni attributo è la determinazione infinita nel suo genere, cioè la determinazione generica infinita, davanti a cui la sostanza resta l'*ens absolute indeterminatum*. Il Delbos opporrà che lo Spinoza stesso scrive: « C'est la chose la plus claire du monde que tout être doit se concevoir sous un attribut determiné, et que plus il a de réalité ou d'être, plus il a d'attributs, qui expriment la nécessité, ou l'éternité, ou l'infinité » (1). Ho citato questo passo nella traduzione francese del Delbos, per far vedere più chiaramente in che cosa consista il suo errore. Il passo testuale di Spinoza è: « ... *nihil in natura clarius, quam unumquodque ens sub aliquo attributo debeat concipi, et, quo plus realitatis aut esse habeat, eo plura attributa, quae et necessitatem, sive aeternitatem, et infinitatem exprimunt, habeat* » (2). Vale a dire: ogni essere deve essere concepito sotto un qualche *(aliquo)* attributo. Il Delbos traduce « sotto un attributo determinato » *(sous un attribut determiné)*. Questa traduzione non sarebbe criticabile se il Delbos volesse soltanto dire « sotto un attributo

(1) Delbos, *op. cit.*, pag. 32.

(2) Spinoza, *Eth.* I, prop. X, schol., pag. 43. Lo stesso concetto è ribadito in I, *prop.*, XIX, XXI, XXII, XXIII.

Digitized by Google

distinto » cioè « sotto un attributo qualunque », « sotto un dato attributo », etc. Ma il Delbos si vale dell'espressione « attributo determinato » per costruirvi sopra la sua teoria dell'attributo come infinito determinato, mentre la determinatezza dell'attributo è contraria alla lettera non che allo spirito di Spinoza. Dunque, come dicemmo, la sua dimostrazione non regge. Si risponderà forse che, anche respinto il concetto dell'attributo come infinito determinato e salvata la coerenza del sistema pel rapporto fra la sostanza e gli attributi, in fondo qui non si fa altro che respingere la stessa questione dagli attributi ai modi? Ammetterò che l'objezione è solo in parte vera, ed è tale solo perchè Spinoza ha ommesso di insistere sopra un punto che però discende logicamente dalle sue premesse. Ecco ciò che mi sembra possibile dire a questo proposito. Noi possiamo, come intelletto finito, aver idea adeguata della sostanza infinita, perchè facciamo parte della natura logica che è identica alla sostanza, agli attributi e ai modi. L'adeguatezza cioè sorge per l'identità logica universale.

19. — Approfondendo in modo personale questo criterio logico dal punto di vista seriale, come si vedrà appresso, noi diremo che ciò che si conosce, si conosce secondo la natura logica della serie. La nostra cognizione finita non si oppone alla conoscenza adeguata della logicità seriale dell'essenza, perchè è essa stessa logica e seriale, *semper eadem*. Così la nostra cognizione determinata dell'infinito non è una limitazione (negazione) dell'infinito, perchè non esprime punto l'essenza con modi particolari diversi dalla natura determinante. Essa è anzi un'affermazione di quella essenza da cui risultano tutti i modi particolari. La sostanza (come logicità seriale) è presente in tutta la sua verità, in tutti gli attributi. Solo così, a parer mio, si capisce come mai la sostanza, pur essendo sola, si esprima in attributi diversi senza dividersi. Basta che noi concepiamo logicamente. La percezione chiara e distinta è la percezione logica. Così ogni conoscenza chiara e distinta è sempre adeguata, purchè la chiarezza e la distinzione non siano altro che la logicità. Concepire le cose sotto la forma dell'eterno significa concepir le cose sotto l'aspetto della logica, e l'eterno e l'infinito sono l'espressione della logicità

Digitized by Google

universale nel nostro e del nostro intelletto (pensiero). In quanto siamo modi finiti compresi nella sostanza autocausale infinita, noi siamo sistemi logici particolari compresi nella logica infinita, verità logiche particolari nella verità logica universale ed eterna. Ciò premesso sul rapporto fra la sostanza e gli attributi in generale, è ovvio capire come, da questo punto di vista, cadano anche in massima parte le interpretazioni dell'Erdmann e del Fischer. Non del tutto dico, perchè, malgrado l'apparente contradizione, queste due tesi sono in parte conciliabili giacchè contengono una parte di verità (1).

La tesi del Fischer trascura troppo il rapporto fra gli attributi divini e l'intelletto umano e non capisce che l'attributo non è che la determinazione universale, cioè il determinante e non il determinato, quasi a dire il dare non il togliere, l'essere non il non essere, la forma non la steresi di Aristotele. Il Fischer ha il vantaggio di riconoscere l'oggettività degli attributi, ma il torto di non riconoscerne la logicità. Quanto all'Erdmann è evidente che egli confonde gli attributi coi modi di pensare gli attributi. Le forme determinate di cui egli parla non sono che i modi finiti e peribili della natura naturata. Gli attributi invece devono essere infiniti ed eterni e oggettivi a punto perchè logici. Ma la sua tesi del pari non è del tutto falsa. Quell'aspetto logico della sostanza, per cui gli attributi seguono come conseguenze nel sistema di Spinoza, c'è. E c'è per la ragione che la sostanza è insieme principio infinito di ragione e di causa e fra tanto si esplica in rapporto determinato coll'intelletto umano che per la sua logicità è partecipe della natura infinita. Il vero insomma è che la tesi spinoziana è essenzialmente panlogistica e fra tanto subobjettiva, cioè insieme essenzialmente naturalistica e spiritualistica, come si vedrà meglio tra poco. Quel Dio che ogni essere ha in sè è la logica (che è della realtà universale). Con essa poi viene respinto ogni antropomorfismo, perchè la logica è impersonale. Così l'unità dell'essere infinito è posta non solo

(1) Mi avvicino così anche alla tesi che ha proposto il DELBOS per conciliare le vedute di Maimonide e di Creskas. Cfr. DELBOS, *op. cit*, pag. 34-37.

Digitized by Google

sotto forma negativa, ma sotto forma positiva ed eminente, data la logicità immanente della sostanza universale *causa sui*. La più ricca verità insomma è che la tesi spinoziana, come dicemmo, mentre è essenzialmente panlogistica, è insieme essenzialmente naturalistica e spiritualistica. Ciò è ben manifesto dalla posizione dell'estensione e del pensiero col loro conseguente parallelismo che lo Spinoza sa mantenere fin nelle forme più remote delle cose e delle idee.

Il Martinetti però ha osservato che da questo parallelismo derivano a Spinoza numerosi e gravi imbarazzi. Dalla posizione assoluta dell'estensione, egli dice, deriva a punto al sistema dello Spinoza quel carattere ambiguo, per cui esso oscilla in certo modo fra l'idealismo e il naturalismo (1). Ma questo apprezzamento, a parer mio, altera troppo il vero concetto dello spinozismo che non è imbarazzo, oscillazione e ambiguità, ma risoluta e coerente bilateralità, insidenza reciproca del principio di ragione e di causa, riconoscimento esplicito della inscindibile relazione causale e razionale dell'estensione e del pensiero.

20. — Vedemmo che l'alto merito di Cartesio consiste nel riconoscimento della relatività causale e insieme logica del Pensare e dell'Essere; ma che l'Essere di Cartesio non è che l'Essere del Pensare. Qual'è la novità di Spinoza? Spinoza estende il concetto dell'Essere parziale del *cogito*, lo adegua alla totalità del mondo cioè dell'infinito e, sempre proseguendo l'idealità del cartesianismo inteso a risolvere il mondo in una costruzione logico-matematica, identifica il rapporto di causa e di effetto col rapporto di principio e di conseguenza e conclude che il mondo nella sua totalità è un processo logico eterno. Dunque, tanto l'aspetto razionale-logico quanto l'aspetto naturale-causale coesistono di pien diritto e di fatto nel sistema spinoziano. La sostanza è insieme principio di ragione e di causa. Nella formula cartesiana chi dice *cogito* è il soggetto umano, nel sistema spinoziano chi dice *cogito* è la natura *sive Deus*. Inoltre nella formula cartesiana l'identità del Pensiero e dell'Essere ha il

(1) MARTINETTI, *op. cit.*, 360, 361.

Digitized by Google

carattere prevalente della immobilità. Nella sostanza spinoziana è invece prevalente il carattere della *causa sui* cioè dell' assoluta ed immanente attività. Ciò risulta già ad evidenza dalle cose dette di sopra, ma può dimostrarsi spinozianamente anche per un'altra maniera. Invero, la prop. IX della part. I dice: « quanto è maggiore la realità o l' essere d'una cosa, tanto è maggiore il numero degli attributi che le competono ». Ma « Dio, cioè l'Ente assolutamente infinito » è « la sostanza che racchiude infiniti attributi » (I, def. VI). Da ciò consegue che la sostanza ha la maggiore cioè l'infinità realtà. Ma « per realtà e perfezione intendo la medesima cosa » (II def. VI). Dunque, alla sostanza compete la maggiore cioè l' infinita perfezione. Infine « più è perfetta una cosa, maggiore è in essa l' attività » (V, prop. XL). Da ciò discende che alla sostanza compete la maggiore anzi l'infinita attività, come si voleva dimostrare. Ricorrendo ora al concetto di *causa sui* che è essenziale al concetto di sostanza e di natura, è manifesto che l' essenza della sostanza non solo è l' infinita attività, ma è l' infinita attività della natura *causa sui* cioè l' infinito autonaturare.

21. — E questo pensiero collega evidentemente Spinoza a Giordano Bruno, perchè il Dio di Bruno e a punto infinita attività, infinita rivelazione di sè stesso o, come disse lo Spaventa, infinita genitura dell'infinito generante. Noi diremo dunque che Bruno, Cartesio e Spinoza sono legati in un sillogismo di cui Bruno e Cartesio costituiscono le premesse, Spinoza significa la conclusione. Bruno dice: Essere è Causare; Cartesio dice: Pensare è Essere; Spinoza conclude: *dunque, Pensare è Causare.* Ma questo Causare spinoziano è essenzialmente autocausare cioè *causa sui;* e poichè la natura divina cioè la sostanza di Spinoza è nello stesso tempo estensione e pensiero, segue la doppia ma equivalente verità che la sostanza estendendosi pensa e pensando si estende; tutte le cose e tutte le idee discendendo logicamente dalla infinita ed eterna attiva Unità. Bruno insomma ha davanti a sè due termini: Essere e Causare; Cartesio se ne pone davanti altri due: Pensare ed Essere. Bruno sta più propriamente nell'oggetto cioè nell' estensione, e propone il principio di causa. Cartesio sta più propriamente nel soggetto cioè nel pensiero, e

Digitized by Google

propone il principio di ragione. Spinoza raccoglie i tre termini: essere, pensare e causare; ne intuisce l'intimo rapporto logico e li subordina sistematicamente al principio di sostanza considerata come *causa sui*. Ecco dunque una grande differenza dai suoi precursori, la quale consiste nell'ampia concezione del nesso logico che accomuna le tre radici dell'essere, del pensare e del causare nel principio fondamentale della sostanza preposto alla spiegazione del processo logico di tutta la realtà. E ce n'è un'altra.

Spinoza non sequestra la considerazione teoretica dalla pratica, non si chiude nelle tre sole radici intercomunicanti dell'Essere, del Pensare e del Causare, ma ritiene che queste radici comunichino logicamente anche colla radice dell'Agire, cioè concepisce il mondo nella sua concreta e logica pienezza dell'essere, del diventare, del conoscere e dell'operare. Nè l'uno volle disgiunto dall'altro. E poichè anche l'Etica si può concepire logicamente cioè col metodo geometrico (Etica dal punto di vista del panlogismo) cotesta egli aggiunse sorella alle tre radici del principio fondamentale della sostanza. Stupenda sintesi che darà l'orientazione più preziosa alla filosofia posteriore del panlogismo, perchè d'ora innanzi, sulle tracce di Spinoza, il panlogismo medesimo verrà considerato ed assunto dai più robusti pensatori come mezzo adeguato per risolvere il problema morale.

22. — Indaghiamo ora alcune particolarità sul principio fondamentale, sul processo e sull'applicazione del principio logico a tutta la realtà, per vedere fino a che punto Spinoza abbia praticamente assolto il compito del panlogismo. È del tutto necessario prestabilire che per Spinoza l'intiero mondo è una costruzione logica che si deduce rigorosamente da un solo principio. Per mezzo di questo concetto, non solo il mondo delle idee, cioè il mondo intelligibile, ma anche il mondo delle cose, cioè il mondo sensibile, si contemplano come una costruzione logica perfetta. Il principio fondamentale dello spinozismo poi è l'unità e l'infinità dello sviluppo autocausativo della sostanza cioè della natura divina. Riflettiamo brevemente su questo sviluppo. Si possono concepire due guise differenti di sviluppo. C'è lo sviluppo d'un essere che aspira a divenire ciò che ancora non è; e c'è

Digitized by Google

lo sviluppo d'un essere che aspira a divenire ciò che è essenzialmente conforme alla sua propria necessità. L'*ens absolute indeterminatum* di Spinoza si sviluppa in questa seconda maniera. Ora, siccome la prima sembra più dinamica e invece più statica la seconda, così accadde che la visione panlogistica dello Spinoza fu giudicata più statica che dinamica. La realtà dello Spinoza fu ritenuta una realtà fatta e finita una volta per sempre, insuperabile, immobile, perfetta.

Come il concetto enunciato dello sviluppo è la pietra fondamentale di tutto l'edificio intimo dello Spinoza, così su di essa si fonda anche la sicurezza dell'edificio esteriore. È impossibile porre uno sviluppo logico senza porre un ordine. Ma comunemente si distinguono due ordini: l'ordine naturale o fisico e l'ordine razionale o logico; quello retto dal principio di « causa-effetto », questo dal principio di « principio-conseguenza ». Secondo Spinoza invece il primo ordine è una cosa sola col secondo (identificazione della Logica e dell'Ontologia) (1). E, dato il concetto dello sviluppo ordinato, gli sembrò naturale risalire nell'ordine delle cause ad una *causa prima* donde logicamente procedano tutte le altre. Secondo Spinoza, la causa prima è concetto supremo che può essere pensato da sè senza implicare nessun altro concetto. In questo senso, egli dice che la causa prima è *causa sui* e, siccome in essa si identifica la natura divina, così Dio ha in sè stesso la ragione della propria esistenza (2).

---

(1) Di qui appare che il notissimo principio spinoziano: *ordo ac connexio rerum idem est ac ordo et connexio idearum (Ethices,* part. II, Propos. VII) propriamente significa che la logica delle cose è identica alla logica delle idee. Chiamando, come è ovvio, *fatto* l'ordine e la connessione delle cose (umane civili), e *vero* l'ordine e la connessione delle idee, segue che il principio spinoziano precorre storicamente il principio vichiano della conversione del vero e del fatto (*verum et factum convertuntur).* A questo proposito si confronti col principio spinoziano: *ordo ac connexio* etc. la LXIV degnità del Vico: « *L'ordine delle idee* dee procedere secondo *l'ordine delle cose.* » Questo mezzo intimo e profondo che rannoda Spinoza al Vico non è stato, ch'io sappia, riconosciuto dal Croce. Vedi *La Filosofia di G. B. Vico.* Bari, Laterza, 1911 e inoltre « *Le fonti della Gnoseologia vichiana* » Memoria, Napoli, 1912.

(2) Spinoza, *Eth.*, I, prop. XVI, cor. III.

Digitized by Google

Ma lasciamo ora da parte l'appellazione divina che si può ritenere superflua; insistiamo sull'interpretazione logica della causa prima. Se l'ordine causale è ordine logico, e se l'ordine delle cause esige una causa prima, la prima causa, logicamente parlando, che cosa è? vale a dire, che cosa corrisponde nell'ordine logico alla causa prima? Noi sappiamo già, dalle analisi precedenti, che il primo logico non è nè la prima premessa, nè la prima deduzione, nè, assolutamente parlando, la prima conclusione, ma la prima prova: « ipotesi - deduzione - tesi » (I, 1). È molto probabile che a questo concetto si riduca, in ultima analisi, il concetto spinoziano della « *substantia - causa sui* ». Ma è certo che Spinoza non giunse a questo trovato. Parimenti non giunse a comprendere che le idee di sostanza e di causa non sono che idee-funzioni, il cui uso è valido solo per la formazione e l'interpretazione della nostra conoscenza.

Quest'ignoranza ha radice nello stesso concetto del panlogismo spinoziano; giacchè Spinoza, ammettendo lo sviluppo essenzialmente logico della sostanza *causa sui*, era indotto ad attribuire al principio logico non solo un valore contemplativo e formale, ma un valore esplicativo ed essenziale. La logicità dell'universo per lui non è solo un canone d'interpretazione ma è l'essenza intima e necessaria dell'ordine universale e il processo medesimo della sostanza. Uno studio diligente dello spinozismo fa vedere che questo principio dell'autocausalità logica della sostanza consente altresì la soluzione del grande problema della necessità e della libertà. La libertà eterna di Dio non potrebbe coincidere con la sua eterna necessità, se la sostanza divina non avesse natura essenzialmente logica e non procedesse logicamente. Perchè Dio non può essere nè operare diversamente? Non solo perchè non è sottoposto ad esterna coercizione, essendo *causa sui*, ma perchè è *ordo ac connexio*. Non basta che la libertà coincida colla necessità, bisogna che con esse coincida anche la suprema ragione.

Solo così si comprende come dall'infinita ed una natura divina le cose possano procedere con la stessa necessità con cui dall'essenza del triangolo segue, per tutta l'eternità, la conseguenza che la somma dei tre angoli è eguale a due angoli retti.

Digitized by Google

Tutto ciò che è, per il fatto che è, è razionale e necessario. Ma non in sè e per sè, bensì sotto l'aspetto dell'eterno. Anche il mondo sensibile è una costruzione logica, ma non nel senso che ogni cosa singolarmente considerata sia giustificabile per sè stessa in modo logico e di necessità, e questo grossolano panlogismo non è che la finzione dell'ignoranza umana. Solo considerato nella sua totalità il mondo sfavilla come processo logico eterno. Tal'è il gran pregio di Spinoza. Il suo difetto non è d'aver presupposto la logicità dello sdoppiamento della sostanza nei due attributi (estensione e pensiero), perchè anzi tale sdoppiamento resta giustificato dal concetto spinoziano della sostanza-autocausa che è insieme il naturare e quindi il naturato, perchè *cogitare ergo esse*. Questo punto fu chiarito antecedentemente. Il suo difetto è il non aver compreso come la specificazione dei due attributi paralleli nell'infinito numero delle affezioni particolari (modi), donde originano poi gli individui e le cose finite e contingenti, può essere benissimo la derivazione logica da un solo principio, ma non appare giustificata a bastanza alla luce d'un criterio intelligibile determinato. Lo sviluppo logico della sostanza-autocausa nella specificazione dei due attributi è un problema di cui si desidera la soluzione. Questa duale unità logica universale non è giustificata da Spinoza. È intuita e raggiunta dalla forma superiore della conoscenza. È noto che l'unico punto di vista ragionevole per lo Spinoza, di fronte alla realtà, è quello di colui che non prova nè dolore nè sdegno al suo cospetto, ma aspira a comprenderla logicamente, superando le condizioni inferiori della conoscenza inadeguata. Finchè rimane in questo grado conoscitivo inferiore, l'uomo non trova che passione, schiavitù e miseria. Attività pura, non fatale, non arbitraria, non intenzionale, ma necessariamente libera e liberamente necessaria, libertà, *beatitudine perfetta* costituiscono invece le condizioni della conoscenza adeguata vôlta all'eterno ordine logico ma *ateleologico* dell'universale (1). Ma questi su-

(1) LÜLMANN, *Ueber den Begriff « Amor Dei intellectualis » bei Spinoza*, Iena, 1884.

Digitized by Google

blimi pensieri non elidono del tutto il problema della contigenza modale. Perchè ogni essere ha in sè del particolare e dell'universale? Perchè la conoscenza non è tutta adeguata? Queste domande insodisfatte significano l'importanza di quel metodo costruttivo che prende le mosse da Cartesio e tracciano i limiti del panlogismo di Spinoza.

23. — Per veder meglio l'aspetto logico e panlogistico dello spinozismo consideriamo più da vicino il suo metodo. Lo Spaventa, criticando la metafisica prekantiana, segnatamente quella di Spinoza, per far emergere l'originalità speculativa di Kant riposta nel concetto del giudizio sintetico *a priori*, dice: « Non basta dire: intendo questo per finito e questo per infinito, ecc; e poi mediante il principio di identità e, senza badare all'esperienza, inalzare l'edificio della metafisica. Qui non si fa altro che analizzare (dichiarare) i concetti (le definizioni), e si crede che quest'analisi sia un aumento di cognizione. Ma tutto l'edificio ha per base un presupposto, cioè le definizioni nominali. Prima di ogni altra cosa è necessario rendere ragione di queste definizioni. Ora questi concetti (definizioni) non sono altro che tanti giudizj sintetici *a priori* cioè modi dell'unità sintetica originaria del vario delle intuizioni e non si possono applicare che a questo. Se manca l'intuizione, i concetti rimangono vuoti e noi non possiamo farne alcun uso » (1). Ma una tale avvertenza non è essa infine il riconoscimento di quel presupposto definitorio nominale che si rimprovera a Spinoza e si voleva respingere come cosa ingenua, inetta a produrre aumento di cognizione? Dire che da un lato c'è l'intuizione cioè il particolare, il contingente, il dato nel senso (empirismo), dall'altro il concetto cioè l'universale, il necessario (intellettualismo), sintetizzati *a priori* dalla spontaneità formale del pensiero, è un riconoscere che l'intuizione, il concetto, la soggettività formale, etc., sono dati analitici; è un definirli nel loro concetto; è insomma un porli come un presupposto e poi inalzare su tale base l'edificio della metafisica. Dunque è meglio riconoscere che il metodo metafisico

(1) B. Spaventa, *Scritti filosofici*, pag. 8.

Digitized by Google

non può procedere senza presupposti e cercare di analizzarli rigorosamente con definizioni nominali, come ha fatto Spinoza. Il che equivale a dire che lo Spaventa non vede qual'è il vero pregio metodico di Spinoza, il quale consiste nell'inalzamento logico dell'edificio metafisico sul fondamento indiscusso delle definizioni, per opera dell'attività sintetica del pensiero. Già altra volta ebbi a notare che ciò che stupisce nello Spinoza è propriamente la spontaneità logica con cui inalza tutto l'edificio della metafisica. Leggete le otto definizioni e i sette assiomi della prima parte dell'*Etica* e poi fermatevi lì. Avete l'*Etica*? Avete niente. Dunque l'*Etica* non può giudicarsi per il puro presupposto delle sue definizioni nominali. Il caratteristico è l'edificio metafisico emergente, il fare, anzi il farsi, della metafisica spinoziana nell'atto sintetico della sua attuazione, sotto l'azione feconda della meditazione formale deduttiva. Il presupposto più o meno definito non si può eliminare da nessun sistema; e lo si riscontra, per conseguenza, nello stesso sistema di Kant, anche a detta dello Spaventa. Il quale scrive poco dopo: « Il merito di Kant, non è, come vogliono alcuni, di aver considerato come *solamente* soggettive le forme della intuizione (tempo e spazio) e i concetti dell'intelletto (le categorie). Questa soggettività non è altro che un presupposto » (1). Sembra dunque lecito affermare che Spinoza ebbe il merito di riconoscere l'indeclinabile esigenza d'ogni metodo e di attenervisi col massimo rigore. Ciò che non fece Kant. Inoltre, se si guarda bene, anche nello Spinoza il presupposto (Def., Ass., Princ. di identità) è tutto riferibile allo spirito di quell'Io architetto il quale comincia l'*Etica* ponendosi nell'*Intelligo* come autore di tutto l'edificio. L'*intelligo*, l' « io intendo » di Spinoza è quasi l' « io penso » di Kant. Nella costruzione del sistema, l'io di Spinoza è autore attore e spettatore; diresti quasi che in Kant è solo evidente la preminenza dello spettatore. Sembrerebbe quasi che Kant non avesse fatto altro che concepire e descrivere questa attività sintetica originaria del pensiero che costruisce il tutto nel sistema di

(1) B. SPAVENTA, *Scritti filosofici*, pag. 9.

Digitized by Google

Spinoza. E come Spinoza col suo concetto della sostanza *causa sui*, secondo l'avvertenza dello stesso Spaventa (1), fa *tabula rasa* così dell'astratto spiritualismo (pensiero) come dell'astratto naturalismo (estensione), così possiamo ricordare che Kant fa *tabula rasa* della metafisica dell'astratto intellettualismo e dell'astratto empirismo, risolvendo la grande opposizione col principio superiore del giudizio sintetico *a priori*. Ne viene che il giudizio sintetico *a priori* e la sostanza *causa sui* hanno profonde attinenze che ridondano a favore di Spinoza, il quale non si può intendere, se non si determina il vero significato del suo metodo. Ordinariamente si cerca perfino di separare il deduttivismo spinoziano dalla dialettica dell'idealismo. Quindi si rigetta lo spinozismo anche da questo lato. Invero lo Spaventa nel suo « Esame d'un'objezione di Teichmüller alla dialettica di Hegel » conviene col Teichmüller che « l'intelletto — il pensiero — spinoziano non è *dialettico*, ma semplicemente *deduttivo*. *Dialettico* vuol dire: si passa da un opposto all'altro; e perciò *circolazione* assoluta del pensiero. *Deduttivo* vuol dire: si passa da un modo omogeneo ad un altro omogeneo, da estensione ad estensione, da pensiero a pensiero; e non da un omogeneo ad un eterogeneo, nè da estensione a pensiero, nè da pensiero ad estensione. Teichmüller rigetta lo spinozismo » (2). Ma questa dottrina dell'irriducibilità della deduzione alla dialettica non è in tutto fondata, perchè anche la deduzione è passaggio da un opposto all'altro. Ma di ciò parleremo più a lungo in appresso, a proposito della dialettica di Fichte e di Hegel.

24. — Vi è infine un altro punto che conferma meglio la maggior importanza speculativa che bisogna attribuire al metodo logico di Spinoza. È l'uso, non solo formale, ma metafisico del principio logico della proporzione, rivolto alla concezione della differenza. È strano che quest'osservazione sia sfuggita allo Spaventa, il quale ha ben compreso che pensiero ed estensione, come espressione infinita d'una medesima essenza infinita, non sono più

(1) B. SPAVENTA, *Scritti filosofici*, pag. 284.
(2) » » , » » , pag. 258.

Digitized by Google

semplicemente diversi, ma opposti; l'opposizione ha per base l'infinita medesimezza (1). Secondo me, il principio di Spinoza non si capisce a pieno se non concependo come l'una e medesima essenza infinita, posta in mezzo ai due lati infiniti, sia, a sua volta, duplice ed una cioè sostanza e *causa sui*. Onde nasce la proporzione: l'estensione sta alla sostanza come la *causa sui* sta al pensiero. L'identità insomma giustifica la necessità della differenza solo in quanto si risolve nella medietà, che è a punto radice necessaria dell'identità e della differenza. Questa medietà poi non è rappresentata da una sola e medesima essenza, ma da una essenza che è doppi-una cioè sostanza e *causa sui* e solo per questo occupa il posto medio tra gli opposti estremi degli attributi. I termini della proporzione spinoziana non sono tre ma quattro. Si dirà forse che in questo modo la differenza non è più intima alla sostanza spinoziana ma estrinseca, cioè fondata solo sull'intelletto che la contempla; mentre, secondo lo Spaventa, l'intimità della differenza è l'esigenza stessa della sostanza. Ma non è probabile invece che tanto l'intimità quanto l'estrinsechezza siano l'esigenza stessa della sostanza? La possibilità di conciliare questa doppia ed opposta esigenza col principio della proporzione venne indicata poi dallo stesso Spinoza. Invero è noto che ogni spiegazione, per Spinoza, deve sempre fondarsi sul metodo geometrico, cioè improntarsi a quel principio per cui da una cosa segue di necessità un'altra cosa. È altresì noto che Spinoza, tracciando i tre gradi del progresso umano come sviluppo di conoscenza: *cognitio primi generis* (*opinio vel imaginatio*), *cognitio secundi generis* (*ratio*), *tertium cognitionis genus* (*scientia intuitiva*) (2) attribuisce solo a quest'ultimo la conoscenza concreta nella sua vivente pienezza.

Orbene Spinoza dà a punto, come esempio di scienza intuitiva, questo: « Dati tre numeri, noi possiamo trovare un quarto ignoto, che stia al terzo come il secondo al primo ». Nel caso

(1) B. Spaventa, *S. f.*, pag. 285.

(2) Spinoza, *Eth.*, II, prop. XL. schol. II, XLI, XLII,; V, prop. XXV, XXXII, XXXIII, XXXVI, schol., XXXVIII.

Digitized by Google

dei numeri più semplici, ad es., 1, 2, 3, il quarto termine proporzionale 6 si scorge di primo acchito (1), ciò che è un' inferenza, evidentemente. Certo qui la deduzione non è usata come fine, come nel secondo grado, ma come mezzo per inalzarsi all' intuizione finale; ma il mezzo è esplicitamente assegnato: è il processo della proporzione che include di necessità la deduzione. Ora è ben probabile che Spinoza avesse in mente il principio della proporzione per risolvere l' opposizione della *res extensa* e della *res cogitans*, e fare che il prodotto degli attributi sia coestensivo e cointensivo alla sostanza *causa sui*. Ciò che è evidente, posta l' anzidetta medietà in tutto conforme al principio bruniano. Di qui si trae una conseguenza affatto opposta a quella dello Spaventa. Il quale dice che « l' intuito speculativo del filosofo vince l' astratto intelletto. Questa, ripeto, è la contradizione di Spinoza; è Spinoza stesso. Da ciò si vede che il detto: la dimostrazione matematica è la espressione metodica adeguata dello spinozismo è vero, ma non assolutamente » (2).

È invece l' espressione matematica che trionfa nella forma logico-matematica della proporzione. La sostanza *causa sui* di Spinoza è l' unità originaria degli opposti. Era il problema di Bruno; sarà il problema di Kant, che ripresenta la stessa esigenza sotto l' aspetto del giudizio sintetico *a priori*. E chi volesse sottilmente indagare le relazioni fra la Critica della Ragion pura, la Critica della Ragion pratica e la Critica del Giudizio non andrebbe forse lungi dal vero componendo la necessità fornita dalla prima e la libertà fornita dalla seconda nella medietà della terza che pone l' identità e la differenza dell' uno e dell' altro. Altrimenti si otterrà sempre una sintesi kantiana che non unisce veramente gli opposti, cioè il vario e il concetto puro, ma unisce l' identico, cioé non unisce niente.

25. — La storia del panlogismo trova in Leibniz un altro illuminato e potente prosecutore, il quale dichiara nettamente il carattere intelligibile di tutta la realtà, anzi pone la realtà come una

(1) SPINOZA, *Eth.*, II, prop. XL, schol. II.
(2) B. SPAVENTA. *S. f.*, p. 289.

Digitized by Google

costruzione logico-matematica perfetta. Due indirizzi precedenti esercitarono una profonda influenza sul suo pensiero: Lull e Bruno da una parte, Cartesio e Spinoza dall'altra.

Lull nasce trecento e tredici anni prima di Bruno, e Bruno novantotto anni prima di Leibniz, il quale nasce cinquant'anni dopo la nascita di Cartesio e quattordici anni dopo quella di Spinoza. Questi riferimenti storici diranno poco o niente, se non si noti la differenza delle idee presentate dai diversi periodi. La filosofia scolastica con Ramon Lull rappresenta uno strano tentativo di razionalismo, trattato con metodo logico-matematico che è quasi un presentimento dell'applicazione del metodo sperimentale alle scienze deduttive. L'artificio tecnico dell'*Ars magna* pone necessariamente la doppia operazione dell'analisi e della combinazione sistematica degli elementi del sapere. Cotesta doppia operazione logica fu riconosciuta chiaramente da Giordano Bruno che riprese in parte il tentativo di Lull, ed è a cotesta doppia arte logica, analitica e combinatoria, che si collegano i tentativi giovanili di Leibniz. Il quale molto per tempo riconosce la necessità di spingere l'analisi del sapere concettuale fino alle ultime nozioni semplici ed irreduttibili, a punto perchè ammette che tutte le nozioni complesse risultino dalla combinazione logica delle nozioni primitive trovate coll'analisi. Questa curiosità analitica non rimase senza frutto metafisico nella grande mente di Leibniz. Già in Lull era notabile che l'*Ars magna* non è la semplice logica formale, ma più tosto una logica speculativa e propriamente insieme il fondamento della filosofia e della teologia, cioè la scienza assoluta. Ora in Leibniz accade qualcosa di più vasto e di più profondo, cioè il passaggio dal sapere all'essere, dal sapere concettuale all'essere intelligibile, dal sistema della scienza al sistema della realtà. La ragione di questo passaggio s'intende da sè: questa ragione è il *cogito* di Cartesio e la sostanza - *causa sui* di Spinoza, cioè lo sviluppo del panlogismo che caratterizza l'inizio del pensiero moderno (1).

(1) Sui rapporti fra Spinoza e Leibniz cfr: L. Stein, *Leibniz und Spinoza*, Berlin, 1890.

Digitized by Google

Quantunque Leibniz non sia mai stato cartesiano, tuttavia ricevette da Cartesio un forte impulso. Così, con grande zelo, prima egli applica alle idee chiare e distinte di Cartesio quel processo di analisi logico-matematica che aveva attinto dall'arte combinatoria lulliana e bruniana; poscia, oltrepassando arditamente il sistema delle verità di ragione, lo estende anche al mondo dei fatti e lo applica a tutta l'intelligibile realtà. La logica delle verità di ragione si estende alla logica delle verità di fatto. Per Leibniz realtà e logicità tornano ad uno, e di entrambe è indice comune la necessità.

26. — E questo è proprio pensiero capitale del panlogismo, benchè Leibniz stesso non se ne renda sempre ben conto. Gli argomenti di cui si serve per giustificarlo non sono tutti originali, ma i più forti sono dovuti alla sua personale dottrina scientifica e filosofica (1). Già è stato opportunamente notato, dalle felici ricerche del Russel, del Cassirer, del Couturat e del Martinetti, che il noto principio: *praedicatum inest subjecto* « è in un certo senso il fondamento di tutta la metafisica leibniziana ». Leibniz riconobbe tutta l'importanza di questo assioma, perchè in una lettera ad Arnauld egli stesso dichiara: « Questo è il mio grande principio su cui io credo che tutti i filosofi debbono essere d'accordo ». Ora, se si ammette la natura logico-metafisica e la portata sistematica universale di questa tesi logica (1), come negare che la tesi di Leibniz esprime la stessa verità del panlogismo? Il punto vivo della sua grande contesa con Arnauld è precisamente questo: « che ogni individuo contiene in sè, per una specie di inclusione logica, la serie di tutti i suoi eventi passati e futuri, anzi la serie di tutti gli eventi dell'universo ». La generalizzazione panlogistica dalla sintesi logica d'ogni individuo alla sintesi logica dell'universo non potrebbe essere più evidente. Di qui ancora i due principj capitali della compossibilità logica universale e dell'ottimismo. Chi scorra un pò attentamente la Teodicea leibniziana s'accorge facilmente della continua preoccupazione che

(1) LEIBNIZ, *Op.* (Erdmann); *Monad; Princip. de la nature et de la grace; Corresp. Arnauld; Nouv. Ess.*

Digitized by Google

dura il geniale pensatore per illustrare il suo concetto della divinità e del mondo con metafore di significato logico e matematico, del tenore seguente.

« Deus agit instar summi Geometrae, qui optimas problematum constructiones praefert ». (*Phil.*, VII, 310, n.)... « L'auteur des choses agit en parfait géomètre » (*Phil.*, II, 105). « Natura cujus sapientissimus Auctor perfectissimam Geometriam exercet » (*Phil.*, IV, 375). « Vetus verbum est, Deum omnia pondere, mensura, numero fecisse » (*Phil.*, VII, 184), etc.

Il panlogismo teologico di Leibniz è dunque fuori di discussione. Cinque altri argomenti provano ancora la stretta parentela della dottrina di Leibniz col panlogismo, inteso anche al

---

(1) Semper igitur praedicatum seu consequens inest subjecto seu antecedenti, et in hoc ipso consistit natura veritatis in universum... Hoc autem verum est in omni veritate affirmativa, universali aut singulari, necessaria aut contingente... » (*Phil.*, VIII, 6) *Discours de métaphysique* (1686), § VIII: « Il est constant que toute prédication véritable a quelque fondement dans la nature des choses... » (*Phil.*, IV, 433). « La notion individuelle de chaque personne enferme une fois pour toutes ce qui luy arrivera à jamais », de sorte qu' « on y voit les preuves *a priori* ou raisons de la verité de chaque événement » (*Phil.*, IV, 427) « Notio completa seu perfecta substantiae singularis involvit omnia ejus praedicata praeterita, praesentia ac futura. Utique enim praedicatum futurum esse futurum jam nunc verum est, itaque in rei notione continetur. » (*Phil.*, VIII, 7). « ...il s'ensuit que toute substance individuelle exprime l'univers tout entier à sa maniere et sous un certain rapport, ou pour ainsi dire suivant le point de veue dont elle le regarde ; et que son estat suivant est une suite... ainsi chaque substance individuelle... est comme un monde à part, indépendant de toute autre chose que de Dieu ». *Lettre à Arnauld,* 14 juillet 1686 (*Phil.*, II, 57). Il Couturat, dalla cui preziosissima opera (*La Logique de Leibniz d' après des documents inédits*) ricavo questa citazione, aggiunge : « La suite de cette lettre contient une esquisse de l'harmonie préétablie, qui découle nécessairement des propositions précédents... » Infine conclude « on le voit, ce sont toutes les thèses fondamentales de la *Monadologie* que Leibniz déduit dès 1686 des principes de sa Logique ». Cfr. COUTURAT. *op. cit.*, p. 208-210. Del resto la natura e la portata panlogistica di questo principio appare ben chiaramente dalla precisa dichiarazione di Leibniz che il principio « quod semper praedicatum aliqua ratione subjecto inest » significa in modo proprio « quod nihil fit sine ratione ». De Libertate. (*Foucher de Careil,* B. 182). COUT. *op. cit.*, p. 256, nota.

Digitized by Google

modo ordinario, cioè: la Caratteristica universale e la Matematica universale, la realizzazione del mondo ideale nel mondo reale, la dottrina delle monadi, la dottrina della conoscenza (empirica), la dottrina della scienza (epistemologia). Per la dottrina delle monadi, gioverà ricordare che tutte le monadi e quindi le esistenze sono in rapporto fra loro per effetto d'una concatenazione di rapporti logici e d'un adattamento del semplice al complesso che stringe in perfetta unità tutto il mondo intelligibile. Quanto alla dottrina dell'esperienza, riescirà sommamente interessante determinare il posto occupato dall'esperienza, nella mente di Leibniz, rispetto alla scienza, dal momento che egli attribuisce alla scienza un carattere tutto affatto deduttivo ed *a priori*. Ora è ben noto che, secondo Leibniz, tra esperienza e ragione v'è un accordo perfetto, una vera armonia prestabilita. Questo punto è stato rilevato dal Couturat, il quale commenta: « car l'expérience est encore de la raison, une raison latente et confuse, mais infinie; c'est une logique immanente aux faits, qui les rend d'avance intelligibles à la raison humaine, explicite et discursive ». La stessa natura è da Leibniz considerata come una Logica vivente: « nos perceptions, egli dice, sont des rêves bien liés »; « les corps ne sont que des phénomènes bien fondés ». Qui la Gnoseologia dunque e la Metafisica leibniziana si dànno la mano per affermare in tutta la sua chiarezza l'alto principio del panlogismo. Il concetto panlogistico di Leibniz si rischiara finalmente nel passaggio dall'esperienza alla scienza, cioè dal primo calcolo incosciente, confuso e brutale dell'immediata realtà, non nei suoi elementi ma nella sua provvisoria sintesi, al vero calcolo della scienza che effettua coscientemente la costruzione logica della universale realtà. La logicità del fine non è qui scompagnata dalla logicità dei mezzi, perchè la via caratteristica di questa costruzione è ancora e sempre la via logica « per assiomi, teoremi, canoni e simili proposizioni generali », e, in una parola, la deduzione fondata sulla sostituzione degli equivalenti, e perciò risolvibile in forma sillogistica (1). È da que-

(1) Leibniz, *Nouv. Ess.*, IV, 17.

Digitized by Google

sta logica della universale conoscenza che Leibniz si eleva al sublime concetto della logica della universale realtà, fino agli ultimi anni della sua vita accarezzando la giovanile illusione della caratteristica universale e conseguentemente del calcolo universale, il quale per certo gli sembra possibile non solo perchè egli concepisce « il mondo come un perfettissimo sistema intelligibile », ma sopratutto perchè lo concepisce « come una costruzione logico-matematica perfetta ».

Ciò posto, non si capisce come e perchè il Martinetti rifiuti di includere il sistema di Leibniz nella storia del panlogismo, preferendo ascriverlo alla storia dell'idealismo ontologico. È vero che Leibniz considera la conoscenza empirica come un oscuramento ed un'imperfezione della superiore facoltà di conoscere; ma intanto egli afferma che tutta la realtà si risolve in un ordine logico-matematico perfetto. È vero che Leibniz ammette che noi non sappiamo calcolare perfettamente in tutti i suoi punti questa costruzione logico-matematica della realtà universale, perchè il numero infinito degli elementi trascende il nostro finito intelletto, ma intanto egli considera la realtà sensibile stessa come razionale nella sua totalità, cioè come un « fenomeno bene fondato » in cui è immanente quella logica che è l'espressione dell'armonia prestabilita. La realtà sensibile per Leibniz non è dunque un degradamento irrazionale del mondo ideale, se tutta la Natura è una Logica vivente; e la conoscenza sensibile non è visione di apparenze, se la sensazione stessa è intellettualizzata a segno che « *nihil fit sine ratione* ». È vero che delle verità di fatto noi non abbiamo che una conoscenza incompleta e solamente approssimativa, ma « esse sono assolutamente certe in sè stesse allo stesso titolo e allo stesso grado delle verità di ragione,... come queste esse sono evidenti *a priori*, almeno per un intelletto infinito che ne può abbracciare tutte le condizioni integranti ». « In Deo sola resolutio propriorum requiritur conceptuum, quae tota fit simul ad ipsum. Unde ille novit etiam contingentium veritates, quarum perfecta demonstratio omne finitum intellectum transcendit. » (*Phil.*, VII. C, 29). Dal momento che l'imperfezione della nostra conoscenza non deriva che dalla finitezza del nostro intelletto, cioè da una questione

Digitized by Google

d'ordine e d'armonia prestabilita secondo lo svolgimento logico d'un principio, è chiaro che cosa noi dobbiamo pensare del sistema di Leibniz. Il leibnizianismo è qualcosa di più alto che il panlogismo volgare, dirò anzi che è un panlogismo sublime. Ciò mi sembra risultare del resto, indipendentemente da ciò che s'è detto a proposito del panlogismo teologico che fu già messo qui sopra fuori di discussione, anche da altre considerazioni relative allo stesso procedimento della conoscenza scientifica.

Se noi in fatti volessimo ritenere, col Martinetti, che il leibnizianismo non è un panlogismo, perchè « la conoscenza empirica per Leibniz è un conoscere imperfetto ed oscuro », mentre « la sola e vera realtà è costituita da un complesso di principj, di entità, accessibili direttamente al solo intelletto », allora ci riuscirebbe non meno difficile comprendere come Leibniz abbia potuto affermare che la stessa nostra conoscenza razionale non è capace di giungere alla riduzione analitica completa degli elementi della realtà. Giacchè anche da questo stesso punto di vista il nostro principio intelligibile, per quanto favorito rispetto al principio sensibile, si presenta come una imperfezione ed un oscuramento della facoltà conoscitiva divina. Questo tuttavia non segna un oscuramento nè della visione panlogistica divina nè del valore logico della conoscenza razionale, la quale, nel suo proprio ordine e nell'ordine divino universale, sfolgora sempre di quella perfetta logicità che è immanente in tutta l'armonia prestabilita. Quando, per esempio, Leibniz, da un lato, raccomanda di spinger l'analisi scientifica degli stessi assiomi, oltre che dei fattori della realtà, fino ai loro ultimi elementi, dall'altro, riconosce che non è sempre possibile spingere l'analisi fino all'estremo suo limite e che perciò dobbiamo contentarci, in certi casi, di rendere ragione dei fenomeni per mezzo d'un certo numero di principj che sono primi solo relativamente, allora si potrebbe credere che questa impossibilità di esaustione analitica frustrasse a pieno il valore dell'analisi (anche facendo astrazione dall'appunto critico che si potrebbe muovere a Leibniz per la sua raccomandazione d'un'operazione impossibile). Tuttavia non è così. Anche a questa difficoltà Leibniz risponde in un modo supremamente logico ed originale. Secondo Leibniz, noi dob-

Digitized by Google

biamo fare l'analisi, cioè a dire quell'analisi che ci è possibile, anche sapendo fin da prima che l'analisi assoluta ci sarà per sempre impossibile.

Perchè dunque dobbiamo fare egualmente l'analisi relativa possibile? Per poter arrivare ad un *certo* numero di elementi. Se questi elementi sono primi solo relativamente, questa relatività analitica non ci priva di ciò che nella scienza ha maggior valore, vale a dire della cognizione delle leggi. Infatti, determinati e numerati bene questi elementi, a cui noi siamo in grado di arrivare analiticamente e che per noi sono certo gli elementi provvisoriamente ultimi, noi dobbiamo trascurare la ricerca della soluzione analitica ulteriore come non necessaria, per il momento, e volgerci invece alla ricerca veramente scientifica dei rapporti costanti, universali e necessarj fra questi elementi provvisorj. Perchè, comunque e qualunque siano queste unità o questi *dati* raggiunti, l'ufficio della scienza esatta è solo la determinazione dell'universale e necessario rapporto che intercede fra essi, cioè nella realtà empiricamente presente alla nostra coscienza. L'ufficio della filosofia invece è l'unificazione universale della realtà e della verità.

27. — Questo punto di vista leibniziano è degno della massima ponderazione; ma siccome resta ancora oscuro, speculativamente parlando, anche allo stesso Leibniz, così io lo tratto un po' liberamente e con moderna terminologia nella speranza di chiarirne l'importanza. Si ammetterà di leggieri che nella conoscenza scientifica esatta noi non vogliamo in fondo conoscere la natura intima ed elementare degli oggetti singoli e materiali, infinitamente varj e variabili, indipendentemente dall'opera nostra. E, se anche si potesse giungere a tanto, è chiaro che la nostra conoscenza scientifica dell'elemento si risolverebbe poi nella conoscenza d'un determinato rapporto costante, cioè d'una funzione o legge e niente più. La conoscenza del singolo, dell'unico non esaurisce il compito della conoscenza; e la conoscenza dei singoli ci è data del resto dall'esperienza. Quel che vogliamo conoscere nella scienza esatta è invece la natura dei rapporti costanti, cioè il modo del collegamento degli elementi *a noi* noti, trascurando del tutto come irrilevante la ricerca dell'essenza o

Digitized by Google

sostanza intima onde questi elementi sono costituiti. Dunque non i fatti per i fatti, ma i fatti per le leggi, cioè non le unità tra cui queste leggi intercedono, ma queste leggi, solo queste leggi. Così la ricerca della risoluzione analitica assoluta è lasciata fuori di considerazione da quelle scienze che si propongono un compito esatto. Le unità elementari sono, tanto in sè quanto per noi, come la materia indifferente di quei rapporti costanti che noi vogliamo considerare nella scienza. Ora Leibniz continua così. È importantissimo capire che il processo scientifico si compie in tre momenti:

1.° colla sostituzione di segni o simboli agli elementi individuali determinati coll'analisi possibile, qualunque sia la loro natura e il loro grado analitico;

2.° col raggruppamento di questi segni o simboli in determinati rapporti (cioè colla costruzione di un modello artificiale qualunque, direbbe la moderna epistemologia);

3.° coll'esecuzione di certe operazioni deduttive, in vista di ricavare da tali raggruppamenti simbolici alcune conseguenze paragonabili coi fatti della realtà. Così, secondo Leibniz, si giunge alla conoscenza delle leggi tanto della natura, quanto dello spirito. Questa conoscenza è dunque essenzialmente una conoscenza di determinati rapporti, cioè una conoscenza formale, simbolica e deduttiva di certe leggi. Non si tratta mai di ottenere una conoscenza esatta ed ultima dell'elemento assoluto, nè degli elementi assoluti delle cose. Poichè questi elementi sono infiniti, solo in un tempo infinito o da un intelletto infinito si potrebbe riconoscere la convergenza infinita degli elementi in ogni particolare, e averne l'idea adeguata. Il nostro sapere scientifico esatto si limita perciò a seguire la concatenazione dei principali rapporti in modo da costituire una specie di corrispondenza formale fra il nostro conoscere e l'essere da noi conosciuto. Sorge un problema. Ma questa specie di corrispondenza simbolica e formale non si ridurrà in fondo ad un artificio arbitrario e vano, dal momento che è ignota l'essenza intima degli elementi? No, risponde Leibniz. La concatenazione formale degli elementi che la scienza esatta ci presenta, col soccorso dei suoi strumenti, è sempre una *reale unità*, cioè un nucleo costante di rapporti

Digitized by Google

proprio di quel certo numero di casi individuali che fu esplorato; i rapporti che il sistema dei simboli ci esprime riproducono i rapporti objettivi delle cose. E non possiamo dubitarne, perchè la conferma ci è data dalla stessa esperienza. Ma si potrebbe nuovamente objettare: a punto perchè è l'esperienza stessa che serve di controprova e di salvaguardia contro gli errori o le aberrazioni della scienza, segue che il valore della scienza è solo empirico. Ora, come Leibniz risponde a questa nuova objezione? Leibniz non risponde, perchè l'objezione in parola non gli apparve mai formulata in questi termini precisi; ma è chiaro che egli avrebbe potuto addurre il principio della sua esperienza come « fenomeno bene fondato » e insomma appoggiarsi al principio della logica immanente in tutta la realtà, cioè alla tesi fondamentale del panlogismo. La nostra interpretazione è, apparentemente almeno, meglio in accordo sia con le esigenze logiche sia colle esigenze speculative del sistema leibniziano. Come potremmo altrimenti spiegarci l'ardore con cui egli propugna la concezione dinamica della natura, senza però distaccarsi da quella interpretazione teleologica della divina providenza, per cui mostrò sempre una spiccatissima inclinazione? Ma qui non è il caso di occuparci più oltre della questione, essendo incontroverso che la realtà, per Leibniz, si riduce ad una sintesi logica e che la conoscenza in tutte le sue forme versa in un accordo logico perfetto e si attua secondo lo svolgimento logico d'un principio, perchè tale è il volere della suprema intelligenza.

28. — Ho detto che il panlogismo di Leibniz è un panlogismo sublime. Aggiungo che è tale perchè è il panlogismo dell'armonia prestabilita, cioè il panlogismo di Dio. Ma il Dio di Leibniz, che tuttavia è suprema attività, è fuori delle creature, che quindi in sè non sono attività autocreatrici divine. Questi due caratteri: il prestabilimento e l'inattività autocreativa delle creature costituiscono a punto il difetto del panlogismo leibniziano. Il λόγος leibniziano non è assolutamente e concretamente agogico. Lo svolgimento logico del principio, secondo Leibniz, avviene nelle creature solo per la sua medesima natura potenziale. Tutto è già contenuto nella monade. Siccome « *subjectum inest praedicato* », questo svolgimento logico non è altro che un « *explicare implicitum* »,

Digitized by Google

cioè lo spiegarsi di tutta una logicità già implicita, non lo spiegarsi di un'attività immediata creatrice che sia veramente atto logico concreto cioè epidosi ed autoctisi. Noi vediamo così che il panlogismo teologico di Leibniz non è capace di superare il panlogismo objettivo di Spinoza, per questo doppio difetto del prestabilimento e dell'inattività autocreatrice del mondo. Leibniz è ancora un semplicista. Mette da un lato Dio cioè il creatore, dall'altro il mondo cioè le cose create e fa che lo svolgersi della realtà sia un effetto della volontà libera e supremamente intelligente di Dio. La necessità panlogica di Spinoza invece è essenzialmente attività naturante, senza coscienza, senza volontà, senza scelta. D'altronde un altro profondo dissidio fra Spinoza e Leibniz s'apre a proposito della spiegazione teleologica, com'è ben noto. Noi vediamo così che il panlogismo leibniziano, essendo in fondo teologico e teleologico, appare un risultato assai naturale della filosofia teologica e teleologica, ligia a quell'ingenua teatralità dell'ultra-mondanismo, di cui lo stesso Leibniz non ha mai saputo liberarsi. Ma il panlogismo leibniziano è inoltre l'espressione veramente classica del panlogismo a priorista.

In conclusione, dobbiamo riconoscere che il panlogismo teologico leibniziano, malgrado l'enorme superiorità della sua documentazione scientifica ed epistemologica, resta immensamente inferiore all'intrepido panlogismo di Spinoza, il quale, meglio ancora di Leibniz, preparava il terreno alle concezioni teoretiche supreme del panlogismo postkantiano.

Digitized by Google

Capitolo Terzo

Secondo periodo storico del panlogismo

1. — Bertrando Spaventa, nella sua mirabile interpretazione della filosofia vichiana, scriveva: « Vico scopre la nuova scienza; anticipa il problema del *conoscere*, esigendo una *nuova metafisica che proceda sulle umane idee;* pone il vero concetto della parola e del mito e così fonda la filologia; intuisce l'idea dello spirito e così crea la filosofia della storia. Vico è il precursore, e avrei dovuto dire di più, giacchè Vico aspetta ancora chi lo scopra davvero. Dopo Vico, la spontaneità dell'ingegno filosofico italiano pare smarrita. I nostri filosofi ricevono l'impulso dagli altri paesi. Solo Vico non ha origine che da sè stesso » (1). Questa tesi è stata ripresa dal Croce (2) e sostenuta nella sua pregevole monografia. Avendo esposto altrove (3) alcuni dubj sull'assoluta spontaneità della filosofia vichiana in genere e dovendomi qui limitare alla considerazione del solo aspetto panlogistico, che non è ancora stato riconosciuto dalla critica, ripeterò che, anche in ordine alla questione speciale che ora ci interessa, il giudizio dello Spaventa pare troppo esaggerato. La filosofia di Vico (4) non è senza fonti. Lo stesso Spaventa dimostra che il concetto della providenza vichiana si fonda sull'indirizzo bruniano - cartesiano - spinoziano - leibniziano, e tratteggia « in

(1) B. Spaventa, *La filos. ital.*, p. 31. Cfr. in seguito, per l'interpretazione vichiana successiva, p. 111-135.

(2) B. Croce, *La filosofia di G. B. Vico.* Bari, Laterza, 1911.

(3) *La filosofia di G. B. Vico.* Rassegna bibl. dell'op. di B. Croce, in *Giornale storico della letteratura italiana,* 1911.

(4) G. B. Vico, *La scienza nuova,* (F. Nicolini).

Digitized by Google

brevi parole, il passaggio ideale e, direi quasi logico, da Bruno a Vico ». Secondo lo Spaventa, Vico rappresenta la distinzione reale dei due universi: il mondo naturale e il mondo spirituale o dell'uomo. Rappresenta la differenza reale dell'assoluta indifferenza di Bruno e Spinoza, e questa differenza è espressa nel concetto delle due providenze. Il suo mondo naturale, fatto solo da Dio (come providenza naturale) e il suo mondo umano, fatto dall'uomo e da Dio insieme, consistono nelle due attività creative, che sono i due cicli di Gioberti, cioè l'attività creativa e ricreativa di Dio. Ma Vico, ponendo la reale differenza, pone la reale unità: cioè non più la sostanza - causa, ma lo spirito, l'unità dello spirito. È questa Unità vichiana dello spirito, che non è Fato nè Caso, ma Mente o Providenza, è il nuovo Dio della filosofia che sbalza di soglio l'antico (il Dio semplicemente Causa) e la vera negazione e il vero compimento della Unità di Bruno e Spinoza. Di Bruno prima, perchè Bruno ripiglia la considerazione di Aristotele il quale, procedendo dai contrarj platonici (l'idea e il fenomeno), trova il punto della unione nell'uno stesso essere, sotto i due diversi aspetti della possibilità e dell'attualità, facendo dell'idea la forma, del fenomeno la materia; quello l'essere possibile, questa l'essere attuale, cioè stabilendo in fondo una relazione positiva tra i contrarj e non più negativa (essere e non essere) alla guisa di Platone. Ma la novità di Bruno è questa che, mentre Aristotele presuppone soltanto l'uno essere, cioè l'assoluta indifferenza sotto i due aspetti contrarj, Bruno esige già la derivazione dei due principj, forma e materia, e quindi supera il monismo ipotetico di Aristotele. Bruno insomma sta fermo alla posizione dell'indifferenza. Di Spinoza poi, perchè l'indifferenza di Bruno è solo essere insieme, semplice coincidenza, non altro. Spinoza invece, mediante Cartesio, fa chiara l'oscurità di Bruno, ponendo, come termine medio fra i contrarj, non più la semplice coincidenza, ma la contenenza, l'insidenza, la Sostanza insomma, cioè il pensiero in quanto contiene il suo contrario, l'essere. Il pensiero per Spinoza è quel punto *(punctum mobile)* che è insieme *unire* e *trarre il contrario;* il punto della unione è il punto stesso della differenza. Punto attivo, non morto. La Sostanza è causa, attività, in quanto è il pensiero che contie-

Digitized by Google

ne o pone immediatamente l'essere; l'essere è l'effetto del pensiero e questo effetto è lo stesso essere del pensiero: il pensiero è *causa sui*. Causare è pensare; ma pensare immediatamente. Causare senza pensare è impossibile. L'effetto è contenuto nella causa, e questa contenenza, che è produzione in sè, non è altro che pensiero, non già semplice essere. Così la Sostanza è il Pensiero come immediata unità di sè stesso e dell'essere. Questa immediatezza è la Natura spinoziana, la nuova natura. Quindi il nuovo naturalismo; parallelismo insieme di essere e pensare e, come unica legge dei due mondi, la relazione causale. Ma Vico, mediante Leibniz, supera ancora la posizione di Spinoza. Mentre Spinoza pone i due mondi paralleli (pensare ed essere) che hanno una medesima legge (la causalità), Vico nega il parallelismo, distinguendo le due providenze (la spirituale o umana e la naturale), i due attributi, di maniera che uno di essi sia scala all'altro, e concepisce il pensiero, il punto di unione e la derivazione del contrario, come sviluppo (spiegamento); la natura è il fenomeno e la base propria dello Spirito. La vera Unità, il vero Uno, l'Unico è sviluppo, sviluppo di sè stesso: da sè stesso, per sè stesso, a sè stesso: cioè veramente e totalmente sè stesso. Questo è il nuovo concetto che, più o meno espressamente, consapevolmente e inconsapevolmente, è l'anima di tutta la *Scienza nuova*, è il gran valore di Vico. Tal'è l'interpretazione vichiana dello Spaventa.

2. — Diamo ora una rapida occhiata all'insieme di questo discorso e poi apprezziamo la teoretica vichiana dal punto di vista del panlogismo. Felicissima è l'indicazione del nesso storico tra Vico, Leibniz, Spinoza, Cartesio, Bruno e Aristotele, fondato sul principio della proporzione. È questo uno dei veri e più fecondi trovati dello Spaventa, che però rimane ancora troppo oscuro nello stesso Spaventa, e può farsi chiaro solo con le considerazioni seguenti. La chiarezza di questo nesso è la chiarezza della storia del panlogismo da Platone a Vico. Quando Bruno si riattacca ad Aristotele per superare il dualismo (essere e pensare) ricorre al principio della proporzione, che ammette precisamente la medietà (differenza-indifferenza) fra gli estremi contrarj. Il medio nella proporzione è a punto l'uno stesso

Digitized by Google

essere sotto due aspetti. Questo principio è essenzialmente logico. E noi vedemmo come da Platone e da Aristotele abbia inoltre ricevuto un'applicazione teoretica universale che lo rende inseparabile dalla dottrina del panlogismo, vale a dire della metafisica. È vero che allo Spaventa sfugge il punto singolarissimo che Aristotele ricevette da Platone, non soltanto i contrarj (cioè il dualismo di idea e fenomeno), ma anche il principio conciliativo e unificativo della proporzione. Ma l'applicazione panlogistica di cotesta « profonda magia » è posta oramai fuori d'ogni dubio. Dunque, se è vera la connessione storica fra Vico, Spinoza, Bruno ed Aristotele intorno al punto d'unione dei contrarj, segue che la vera Unità vichiana, il vero Uno, il gran valore di Vico è l'affermazione del panlogismo sotto l'aspetto della universale medietà. Questa Unità vichiana, che non è Fato nè Caso, ma Mente o Providenza è essenzialmente logo e vera prosecuzione logica del panlogismo di Bruno e di Spinoza. Come si supera da Vico la reale differenza dei due universi (il mondo naturale e il mondo spirituale o dell'uomo) e la distinzione reale delle due Providenze (la providenza naturale o divina e la providenza spirituale umana insieme e divina)? col principio bilaterale della Providenza che essendo medesimamente sviluppo nei due mondi, è sempre ordine nei due mondi, è sempre scienza (vuoi degli uomini, vuoi di Dio). La scienza divina poi e la scienza umana non possono trovarsi in disaccordo, perchè il mondo umano è fatto dall'uomo e da Dio insieme.

È quindi una sola Unità di Spirito che logicamente informa e dà vita a tutta la realtà. Questa unità logica, questa unica e vera attività naturale (divina) e umana (divina insieme ed umana), questa duplice in una attività, che è libera produzione e cognizione di sè e spiegamento della ragione eterna è il logo gnoseologico e metafisico vichiano, il nuovo logo. Quindi il nuovo panlogismo. È la novità di Vico. Ma si capisce che Vico non ha origine da sè stesso. Chi pone la distinzione reale dei due mondi vichiani « come due rupi altissime e strapiombanti fra cui s'apre un abisso insuperabile » non capisce la Providenza di Vico che è vero termine medio fra gli estremi d'una proporzione universale che trova logicamente in Dio la sua entità. Il

Digitized by Google

vero Dio di Vico è la logicità autogenetica universale, il cui concetto, se non è ancora chiaramente espresso, è però innegabilmente implicito nel concetto della Providenza. Fermato questo punto, indaghiamo ancora due altri precedenti della dottrina vichiana intorno alla sua relazione colla storia del panlogismo.

3. — Ho già detto altrove che « indarno si tenta di sostenere la somma originalità della prima dottrina vichiana della conversione del vero col fatto, perchè di questa è continua traccia, fra l'altro, nell'opera di Spinoza, che morì nove anni prima della nascita di Vico, ma a cui il Vico, non serba la minima riconoscenza, anzi professa il suo massimo aborrimento ». Il Croce nella sua pregevole monografia non tiene gran conto di questi precedenti spinoziani « giacchè dei sei luoghi in cui egli ne fa diretta menzione, i primi cinque (pp. 26, 79, 101, 139, 198) confermano soltanto il maligno antispinozismo del Vico, il sesto (p. 293) afferma solo che il Vico dei razionalisti, l'audace eretico scopritore della Scienza Nuova, deve essere posto nella compagnia di Cartesio e di Spinoza, di Kant e di Hegel. Ma questo ci lascia a pena desiderare quella trattazione critica che dovrebbe avvicinare con sicuri argomenti le due speculazioni, affinchè si possa ordinatamente svolgere il filo delle grandi idee »[1].

Solo nella *Memoria* successiva sopra *Le fonti della gnoseologia vichiana* il Croce riconosce che assai sostenibile sarebbe forse l'accostamento, almeno ideale, con lo Spinoza, ove si pensi, all'identità spinoziana tra *l'ordo et connexio idearum* e *l'ordo et connexio rerum* [2].

Ma questo accostamento è assai meno ipotetico di quanto non appaja. E qui mi si offre l'occasione di dimostrare con quanto fondamento io abbia potuto insistere sopra la necessità di riconoscere il nesso intimo e profondo che rannoda il Vico allo Spinoza. Basterà citare di fronte al principio spinoziano *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio re-*

---

[1] Cfr. *Rassegna bibliograf.* cit. in *Giorn. storico* etc., p. 403.

[2] Croce, *Le fonti della gnoseologia vichiana.* Memoria letta all'Ac. Pontoniana, Napoli, 1912 p. 10.

Digitized by Google

rum (*Ethices*, part. II, Propos. VII) la dignità LXIV del Vico: « *L'ordine delle idee dee procedere secondo l'ordine delle cose* ». È chiaro cotesto? È reale o ideale l'accostamento del Vico collo Spinoza, sul punto capitale dell'identità fra l'ordine delle idee e l'ordine delle cose?

Spinoza pone i due mondi: il mondo delle idee e il mondo delle cose, differenti insieme e indifferenti. La loro indifferenza è nella medesimezza dell'ordine e della connessione. Ma quest'ordine e questa connessione altro non sono se non logica. E il pensiero e l'estensione sono attributi di Dio che è pensante insieme ed esteso. (Propos. I, II). In Dio è necessariamente l'idea così della sua essenza, come d'ogni cosa che dalla sua essenza deriva (Propos. III). E Dio è unico (Prop. IV). L'unità logica della derivazione divina stabilisce dunque incrollabilmente il carattere panlogistico della dottrina spinoziana, come fu già mostrato a suo luogo. Di più, questa interpretazione viene avvalorata dalla considerazione del carattere essenzialmente attivo del logo, come fu da noi concepito, da una parte e della Sostanza spinoziana dall'altra. Noi già accettammo il giudizio dello Spaventa che « il concetto di Dio come causalità immanente è la novità dello spinozismo: come indifferenza assoluta degli opposti, Dio è la *Sostanza;* e come assoluta attività, essenza *actuositas*, è l'*Attributo;* come infinito effetto, o esistenza, è il *Modo* infinito ». Ma ciò significa porre tanto l'uomo quanto Dio come un puro sillogismo. E dato, secondo lo Spinoza, che le idee devono intrecciarsi e svolgersi nell'intelletto, come si intrecciano e si svolgono le cose nell'universo, segue che la filosofia deve naturalmente rifare la natura, guidando l'uomo a ritessere nel suo pensiero l'ordine e la connessione che ha avuto luogo nel pensiero dell'Ente creatore. Credo che queste considerazioni bastino a far vedere che la Providenza tiene nella dottrina vichiana quello stesso posto che tiene l'ordine e la connessione nella dottrina spinoziana (salvo il diverso significato del termine « cose », che sarà chiarito fra poco) e che, in ultima analisi, questi due princìpj si convertono nel principio dell'universale (doppio universo) logicità, donde appare l'intimo nesso delle due dottrine sul campo comune del panlogismo.

Digitized by Google

4. — È vero che Vico lascia ancora una differenza gnoseologica importantissima fra l'ordine delle cose naturali e il mondo civile o delle nazioni, che egli talora chiama senz'altro l'ordine delle cose, non bene sceverando l'ordine delle cose naturali sottoposte alla sola divina providenza, dall'ordine delle umane cose civili, sottoposte insieme alla doppia providenza umana e divina. L'importanza fondamentale di questa distinzione si può compendiare nei termini seguenti. Siccome Vico dice che del mondo naturale, « perchè Dio egli il fece, esso solo ne ha la scienza », mentre del mondo umano o delle nazioni, perchè l'hanno fatto gli uomini, ne possono conseguire la scienza gli uomini, così si ricava che secondo Vico all'uomo è negata la possibilità della scienza dell'ordine delle cose naturali. Questa paradossale conclusione invece non si ricava dalla premessa spinoziana della medesimezza dei due ordini. Non è qui il luogo di far vedere quanto questa posizione agnostica del Vico sia contraria alla storia, alla scienza e alla filosofia. E non ho bisogno di dire che per questo punto egli resta assai al disotto di Spinoza.

5. — Ma in Vico stesso c'è il principio della correzione di Vico, il principio della providenza come unità di sviluppo logico dei due universi. Solo bisogna intenderlo a dovere cioè dal punto di vista del panlogismo. Se, per Vico, i due universi non sono che lo spiegamento unico di Dio, in primo luogo segue che *quell'Unico* che è Dio ha perfetta conoscenza dei due mondi, perchè in lui il conoscere e il fare dei due mondi sono una medesima cosa. In secondo luogo, se la providenza umana è umana insieme e divina, e l'ordine umano è saputo così dagli uomini come da Dio, segue l'identità della logica umana e divina e così della scienza umana e della scienza divina. Da ciò ancora si deduce che la providenza naturale per l'uomo è solo ignota, ma non inconoscibile. Ignota, perchè ha la scienza del mondo naturale solo chi lo fece, cioè Dio; non inconoscibile, perchè l'uomo, insieme con Dio, è concreatore del mondo umano e la Providenza ha unità d'ordine cioè di logica e di sviluppo nell'universale realtà.

6. — Strettamente connesso con questo punto, sia per l'idea sia per le relazioni intime colla dottrina spinoziana, è il principio

Digitized by Google

della conversione del vero col fatto in cui si concentra tutta la prima forma della gnoseologia vichiana. Con questa dottrina per Vico viene determinata la condizione e la natura della conoscenza (la condizione per conoscere una cosa è il farla e il vero è il fatto stesso: *verum ipsum factum*) l'identità del pensiero e dell'essere, senza la quale il pensiero è inconcepibile.

Che cosa è il vero per Vico? e che cosa è il fatto?

Il vero per Vico è il *commune*, l'universale proveniente dalla ragione, contraposto al *peculiare*, individuale o certo, proveniente dall'autorità: « *certum ab auctoritate est, verum a ratione* ». Il fatto per Vico poi non è qualunque fatto ma, mentre in genere è la produzione della providenza che è per essenza Mente - Sviluppo, in particolare è il fare della nozione e, trattandosi dei fatti umani, è il fatto del conoscere umano, che, essendo sviluppo, è propriamente il farsi dell'umano conoscere. In breve, il fatto di Vico è il fare e il farsi della nozione. E le cose che formano poi l'oggetto della filologia o della storia, che per Vico è lo stesso, sono poi niente altro che questi fatti, cioè le *umane cose civili*, l'ordine delle quali, secondo Vico, dee procedere secondo l'ordine delle idee.

Ma ciò posto si capisce che il vero di Vico si converte nell'ordine delle idee, proveniente dalla ragione, e il fatto nell'ordine delle cose, proveniente dall'autorità. Sopra tale conversione non può restare il minimo dubio. Basta pensare che il Vico, malgrado l'accennata distinzione del vero dal certo, subito dopo afferma altresì che « *auctoritas cum ratione omnino pugnare non potest, nam ita non leges essent, sed monstra legum* ». Dunque la conversione vichiana del vero col fatto, e l'accordo della ragione coll'autorità si riducono anche qui all'identità spinoziana dei due ordini delle idee e delle cose; salva la differenza di significato attribuita al termine « cose ». Giacchè con questo termine Spinoza comprende senza dubio tutte le cose sia naturali sia umane, differenziate come modi dell'estensione, mentre collo stesso termine Vico vuol significare soltanto le *umane cose civili* di cui l'uomo può avere scienza, perchè le ha fatte egli stesso, e così esclude le cose naturali, perchè Dio solo che le fece, ne ha la scienza.

Digitized by Google

7. — Queste riduzioni confermano in somma, per altra via, quell'intimo nesso che rannoda la gnoseologia di Vico allo spinozismo. Certo il Vico non se ne stette al semplice compito dell'espositore della dottrina spinoziana, ma prese liberamente a continuarla, a svolgerla e a compirla secondo la tempra diversa del suo ingegno. Ma nello studio delle fonti della gnoseologia vichiana bisogna rendere giustizia al panlogismo di Spinoza, tolto il quale la gnoseologia del Vico resterebbe campata in aria e la stessa catena storica del panlogismo presenterebbe una soluzione di continuità.

8. — Noi dobbiamo ora domandarci se la dottrina trascendentale di Emmanuele Kant (1) non si leghi direttamente alla storia del panlogismo. Per questo faremo seguire una serie di considerazioni critiche all'esposizione sommaria ed ordinata della Critica della Ragion pura, non tanto per mostrare i difetti del kantismo, quanto per esplicare il vero spirito filosofico di Kant nelle sue più strette e spiccate attinenze coi filosofi che lo precedettero e con quelli che ne furono il naturale e logico svolgimento.

Anticipando, per comodo del lettore, la parte più notevole della conclusione, comincio a dire che Kant intravide logicamente e formalmente tutta la conoscenza non solo, ma anche tutta la conoscibile realtà. Di qui sarà più facile arguire il senso intimo e il risultato della presente ricerca. Ciò posto, intraprendiamo subito l'esposizione critica, astenendoci però dall'entrare in quei minuti particolari che sarebbe fastidioso e superfluo ridistendere qui.

È noto che la Critica della Ragion pura ha un'*Introduzione* donde appare l'intento e il disegno generale della filosofia trascendentale. Ora la prima questione che qui importa ventilare e risolvere, richiede a punto uno schiarimento preliminare sopra le grandi idee esposte da Kant in questa Introduzione, e in particolare sui rapporti che corrono tra Spinoza e Kant; donde appariranno anche meglio i rapporti fra la Scienza Nuova e la Critica kantiana, che saranno trattati nella conclusione.

---

(1) KANT, *K. d. r. V.* (K. gesam. Schr. III, 1904).

Digitized by Google

Notiamo anzitutto un fatto a bastanza singolare sulla direzione storica e teoretica del pensiero di Kant e sulla coscienza che egli aveva della propria direzione. È molto probabile che Kant, quando fin dal 1758 si esprimeva ironicamente sul conto di « quei signori che hanno l'abitudine di respingere come un rifiuto tutte quelle idee che non vengono dal molino ufficiale del sistema di Wolff o di qualche altro celebre sistema » (1), intendesse mostrare la sua sfiducia anche verso il sistema di Spinoza. Non pare che, nell'ulteriore laboriosissima fase precritica, inclinasse meno decisamente allo scetticismo verso codesto sistema che doveva sembrargli l'ultima fase dell'indirizzo assolutamente intellettualistico cominciato da Cartesio. Per conseguenza, quando ammettiamo col Cantoni che « nel periodo anticritico egli era venuto via via convincendosi che i reali non si possono conoscere con un uso puramente logico dell'intendimento e che si richiedeva anche un *uso reale* di esso » (2) siamo indotti a credere che lo spinozismo doveva parergli insufficiente, quanto l'uso logico esclusivo dell'intelletto di fronte alla necessità dell'uso reale; riconoscendo però che in questo periodo egli non era ancor giunto a considerare la realtà empirica come una creazione dello spirito. In tale opinione, poco favorevole allo spinozismo, Kant dovette andare rafforzandosi, quando giunse alla sua scoperta dell'unità sintetica, come condizione di ogni concetto intellettuale e di ogni intuizione sensibile. Nel periodo critico, finalmente, Spinoza dovette sembrargli vuoto come un concetto puro di fronte al giudizio sintetico *a priori*. Fra tanto, chi indaghi profondamente la Critica kantiana non tarderà ad accorgersi che Kant col suo concetto dell'attività sintetica dello spirito si avvicina di bel nuovo all'unità *causa sui* dell'*esse* e *cogitare* di Spinoza. Su questo punto dunque si può dire che Kant diventa spinoziano, anche suo malgrado. Ma siccome potrebbe sembrare a prima giunta che il criticismo non avesse collo spinozismo questa singolare parentela che qui si dichiara,

(1) Cfr.: Höffding, *op. cit.*, II, 37.
(2) Cantoni, *E. Kant*, I, 143.

Digitized by Google

esaminiamo più da vicino la natura e il valore dei concetti di forma, d'universalità e di necessità, di sintesi e di *a priori* che costituiscono i punti di partenza dell'Introduzione, e ci faranno trovare la strada vera su cui si inoltrò il criticismo, proseguendo inconsciamente la direzione anteriore del panlogismo.

9. — Il contenuto della Critica kantiana è *l'a priori*, considerato come la forza creatrice della cognizione e del processo medesimo della conoscibile realtà. Questa creatrice forza dell'*a priori* è al tempo stesso forma e dover essere della conoscenza. Ma non una forma preformata che sia come vuoto vaso, sussistente individualmente e in senso finito all'interno, o un insignificante involucro che si fondi nell'esterno e sia acquisito coll'esperienza. È un'attività invece che si informa, cioè un'attività formatrice o forma attiva e creatrice (*Actionsform*); è la forma d'azione originaria vivente e doverosa dello spirito. Qual'è dunque ai nostri occhi la relazione che l'*a priori* kantiano mostra fin d'ora d'avere col principio logico del panlogismo? A questa domanda non durerà molta fatica a rispondere chiunque vorrà prima ricordare qual relazione interceda fra il principio del logos e l'*Actionsform*. E noi abbiamo a punto dimostrato nei §§ antecedenti che la scintilla animatrice della logica, filosoficamente intesa, è essenzialmente l'attività formale che fu considerata come l'entelechia della realtà. Ma se per noi attività formale (*Actionsform*) è logica, e l'*a priori* di Kant è attività formale, si deduce che l'*a priori* kantiano deve essere da noi inteso logicamente. Ma questo ragionamento per Kant non concluderebbe nulla. In vero per Kant il concetto dell'attività formale non s'adegua punto al concetto della logica. Per Kant quello ha estensione e valore universale, questo particolare.

L'adeguatezza dell'attività formale nel senso indicato e del logo era più tosto il principio del panlogismo anteriore a Kant, e sopratutto di Spinoza, che identifica *l'esse formaliter* all'*esse objective*, cioè il principio logico al principio reale. L'*ordo* di Spinoza che è *infinita substantia, actuositas, causa sui*, non potrebbe senza violenza essere separata dall'attività sintetica dello spirito che pone i suoi termini secondo Kant. Che cosa dunque se ne può inferire? A buon diritto parmi di poterne

Digitized by Google

inferire che noi non dobbiamo lasciarci illudere dall'apparenza. Kant medesimo non comprese bene la genesi storica del proprio pensiero. Egli non vide che la sua attività sintetica *a priori* si riannodava intimamente con l'*actuositas rerum et idearum* di Spinoza. E così udiamo dire che Kant non continua la tradizione del panlogismo e sarà egualmente difficile far credere che, se il panlogismo è rinato in Fichte ed in Hegel, questa rinascita è dovuta direttamente allo stesso criticismo.

Fra tanto, a parer nostro, la verità potrebbe essere questa: se l'*a priori* kantiano è essenzialmente forma logica nel senso indicato, se insieme l'*a priori* è il contenuto della Critica di Kant, se infine la Critica di Kant, come disse Hegel, è una critica della facoltà di conoscere, e, come in seguito apparirà, è anche una metafisica critica dichiarante il processo costitutivo della conoscibile realtà, segue che la dottrina gnoseologica e metafisica di Kant è una vera logica sintetica in cui la forma, l'*a priori*, il dover essere, il logos, la ragione e l'in sè, intimamente si fondono e rivelano la vera entelechia della realtà.

Questa conseguenza spiacerà a coloro i quali non comprendono bene qual sia l'ufficio filosofico della logica e direi anche l'ufficio logico della filosofia. Diranno: cotesta interpretazione panlogistica del kantismo non è vera; altrimenti lo stesso Kant non avrebbe mancato di avvertire in tutta la sua purezza la natura e il valore essenzialmente logico della sintesi *a priori*. Ma questa difficoltà svanisce, quando il merito di Kant non si restringa tutto alla semplice opinione che egli ebbe sulla natura e sulla portata della sua propria filosofia. È perciò che, all'interpretazione comune del kantismo, io antepongo quella del panlogismo perchè abbraccia, come meglio vedremo, un più largo campo di cognizioni e rispetta la dialettica storica delle idee. Certo l'oscurità opinativa di Kant sopra questo riguardo è molto profonda (1). Il che genera non poca meraviglia perchè Kant fin

(1) Cfr. VAIHINGER, *Commentar zu Kant's Kritik der reinen Vernunft*. Vol. I, Stuttgart 1881-2, p. 449. Nell'esposizione e nella critica della *Critica della Ragion pura*, dovendo restringere la mia considerazione al punto particolare del panlogismo, non credo conveniente seguire le pur notevoli

Digitized by Google

dall'*Introduzione* aveva scritto: « È dalla soluzione di questo problema (dei giudizj sintetici *a priori)* o dalla impossibilità dimostrata di risolverlo che dipende la salute o la ruina della metafisica ». Ora, dato già il suo concetto chiarissimo dell'attività della forma, la conclusione logica da dedurre era molto evidente. Tuttavia per lui l'interpretazione esclusivamente logica della sintesi *a priori* rimase allo stato implicito. Anzi si vedrà che egli, lungi dallo sciogliere in modo logico il problema colla sua dottrina che ripone la sintesi *a priori* nel giudizio, resta infine in contradizione colla logica medesima, perchè trascura niente meno che la deduzione che è il cuore della logica. V'ha dunque contro la soluzione di Kant questo ostacolo inevitabile. Se l'*a priori* kantiano dev'essere inteso logicamente, perchè logica ed *a priori* convengono col termine medio dell'*Actionsform*, allora la soluzione apparente di Kant, non essendo conforme alla logica, non è d'accordo collo spirito *profondo* del kantismo. Ed è per questo che noi possiamo rifiutare la soluzione kantiana per ragioni dedotte dal più stretto kantismo, attribuendo a Kant la dottrina che gli è più conseguente. Con questo criterio noi possiamo anche apprezzare meglio l'altissima importanza metafisica del kantismo di fronte ad un altro problema intimamente connesso col problema della forma e dell'*a priori*, vale a dire al problema della razionalità del reale. Era infatti riserbato a Kant di compiere il momento logico della metafisica aprendo nuovi orizzonti a quella sublime speculazione il cui carattere inapodittico, da Cartesio a David Hume, aveva messo a tortura i più robusti pensatori. In questa impresa non mancò a Kant la sicura

---

fluttuazioni del pensiero di Kant attraverso le due edizioni della *Critica* (1781-1787) e i *Prolegomeni* (1783). Mi studierò invece di restar fedele a quel fondo speculativo unico e comune ai tre scritti critici che, secondo me, rappresenta il valore tipico di Kant nella storia delle idee. E ben di rado abbandonerò questo criterio. Siccome le varianti, sopratutto delle due edizioni, ci lasciano soventi avvolti nell'equivoco, e fra tanto pare che basti ciò che è comune ai tre scritti per rendere chiaro il fondamentale pensiero di Kant, così crederei non del tutto inutile cercar di evitare l'obligo d'un'opzione inevitabilmente dogmatica ed arbitraria.

Digitized by Google

coscienza dei suoi precursori, anzi ne vide chiaramente la deficienza. Il suo merito consiste a punto nell'aver posto, in guisa chiara e netta, davanti alla critica il suo problema e dimostrata la necessità di risolverlo con un principio dialettico supremo, capace di distruggere d'un colpo solo il dommatismo, l'empirismo e lo scetticismo, che irresistibilmente straziavano la speculazione. Kant parla chiaro: la sua Critica nasce dal dommatismo di Leibniz, dall'empirismo di Locke e dallo scetticismo di Hume. Dopo le esaggerazioni dell'astrattismo di Leibniz e di Locke, dopo gli sconforti di Hume, bisognava correggere Leibniz con Locke e Locke con Leibniz, il che non poteva farsi senza un criterio superiore ad entrambi, capace cioè di congiungere il pensiero di Leibniz all'essere di Locke, l'universale di Leibniz al particolare di Locke. Questa fu appunto la virtù del Criticismo fondato sulla teoria del giudizio sintetico *a priori*. La sintesi in altri termini è Kant, Kant che è la sintesi di Leibniz e di Locke, Kant che getta definitivamente le basi della Logica trascendentale, affrontando il massimo problema della filosofia. Ma sospendiamo per ora gli apprezzamenti e cerchiamo di afferrare il kantismo nella sua massima idealità, che si riduce propriamente all'affermazione del puro conoscere.

10. — Il puro conoscere kantiano è il conoscere non più come fatto ma come fare, anzi come farsi o come sviluppo, che è più che causa, cioè causa ed effetto, causa vera di sè stesso. In questo senso si deve intendere che il puro conoscere, trascendendo il fatto, è il conoscere metempirico, trascendentale. Lo Spaventa ha ciò bene osservato quando dice: un trascendentalismo conoscitivo o psicologico adunque o psicologismo trascendentale (ecco Kant) che si oppone all'antico trascendentalismo oggettivo o ontologico o ontologismo trascendentale (ecco Socrate), preceduto da un psicologismo empirico naturale (ecco la filosofia moderna da Cartesio a Kant). Kant è filosofo europeo, conseguenza logica e storica della filosofia europea. Kant è il nuovo Cartesio. A conferma di ciò lo Spaventa chiarisce il suo concetto press' a poco così. La scoperta di Kant è questa: il conoscere è un immediato (originario) che consta di due immediati (originarj) che sono il sentire (senso, intuizione, particolare, *a posteriori*) e il pensare

Digitized by Google

(intelletto, concetto, universale, *a priori*). Cartesio vedeva nel conoscere il solo concetto; Locke la sola intuizione. Kant osserva che col solo concetto non si conosce nulla, il concetto è vuoto; perciò il cartesianismo (intellettualismo) è falso. Kant osserva che colla sola intuizione non si conosce nulla, l'intuizione è cieca; perciò il lockismo (empirismo) è falso. Adunque Kant conclude che il conoscere è un immediato *sui generis*, un immediato che è immediatamente due immediati (intuizione e concetto). Un' unità d' una duplicità, propriamente una mediazione immediata; un risultato o effetto quanto mediazione, un principio o causa quanto immediazione. Un' unità anteriore e posteriore ai suoi due elementi: anteriore perchè i due elementi non possono essere senza il conoscere, posteriore perchè il conoscere non può essere senza i due elementi. Dunque il conoscere non essendo nè semplice risultato, nè semplice causa è insieme risultato e causa. Ecco in che senso si dice che il puro conoscere kantiano è la nuova unità piena e concreta, che produce sè, producendo i suoi proprj elementi opposti (intuizione e concetto) cioè sviluppandoli sinteticamente. Quest' unità è essenzialmente sviluppo, autocausa, autoctisi, autocreazione. In essa è la possibilità e il vero significato del giudizio sintetico *a priori*.

Ma anche a questo modo il problema fondamentale della sintesi non è interamente chiarito, perchè ancora non si capisce, in primo luogo il passaggio, in secondo luogo, dobbiamo dire, l'arresto definitivo di Kant al giudizio, come se il vero tesoro della sintesi fosse contenuto nella forma del giudizio; tesi questa che, almeno, non può e non deve accogliersi senza prova. Veramente, secondo Kant, il passaggio al giudizio è spiegato dal fatto che conoscere è essenzialmente giudicare. Ma anche qui occorrono altri schiarimenti. Il giudizio sintetico *a priori* non è *un dato* giudizio cioè un giudizio empirico, perchè, come vedemmo, fondandosi sull'unità, non consta di soli elementi empirici; non è mera intuizione. Esso non è d'altra parte costituito di soli elementi concettuali, non è mero concetto. Esso è l'unità dell'intuizione e del concetto, del senso e dell'intelletto. Spiegare il conoscere è dunque spiegare l'unità, quest'unità. È far vedere come senso e intelletto fanno uno, cioè il conoscere. Ora per

Digitized by Google

Kant l'intuizione pura è lo spazio e il tempo (Estetica trascendentale); il concetto puro è la categoria (Analitica trascendentale, cioè prima parte della Logica generale trascendentale). Dunque il problema diventa: com'è possibile l'unità (sintesi) dell'intuizione pura e del concetto puro? Com'è possibile l'unità dell'Estetica e della Logica? Tal'è il significato della questione: Com'è possibile il giudizio sintetico *a priori?* Immediatamente si capisce che è lo stesso che domandare: com'è possibile il conoscere puro? com'è possibile quella unità sintetica originaria? com'è possibile l'unità del sensibile e dell'intelligibile? com'è possibile l'unità come sviluppo? Dobbiamo dunque convenire che è il problema dello spirito, cioè della vera psiche sintetica ed originaria, che in Kant si presenta come problema del conoscere. E, se porremo che lo Spirito è l'Universo, dovremo concludere che il problema del conoscere di Kant implicitamente diventa il problema dell'universo. Dopo questo proemio, necessario allo schiarimento generale delle idee direttive, passiamo all'esposizione critica dell'opera kantiana, seguendone il piano architettonico il quale, come è ben noto, comprende due teorie: Teoria elementare (Estetica trascendentale e Logica trascendentale) e Metodologia (1).

---

(1) L'interpretazione panlogistica del kantismo, che stiamo perseguendo qui, riceverebbe scarsissima luce, se anche volessimo metter in evidenza le persistenti tracce così esteriori come interiori della logica formale, che bisogna nettamente distinguere dalla logica trascendentale. A niuno invero passerà in mente di negare che la divisione delle due teorie secondo Kant è quella che era ed è tuttora familiare ad ogni manuale di logica formale ordinaria ad uso delle scuole, ove prima si tratta della teoria delle forme elementari, poi della teoria del metodo. Ma chi, pur riconoscendo la capitale distinzione della logica formale come scienza esatta, dalla logica come filosofia che è gnoseologia e metafisica, ora si limiti ad indagare, come facciamo noi la fortuna del panlogismo nelle sue relazioni coi maggiori sistemi della storia, bisogna di necessità che trascuri quella ricerca. Certo fra le due differenti dottrine logiche non mancano profonde relazioni. Ma non dobbiamo chiarirle qui. Dunque, a scanso d'equivoco, ripeteremo che cercare l'idea del panlogismo nelle tracce della logica formale come scienza esatta equivale quasi a cercare una cosa dove non è e non può essere. Nelle forme della logica astratta non troverete mai altro che analisi scientifica e astrattezza; mentre il pensiero del panlogismo è concretezza e sintesi speculativa.

Digitized by Google

11. — Nell' *Estetica trascendentale* Kant si propone di spiegare la formazione della conoscenza sensibile in generale, determinando le condizioni con cui sono dati gli oggetti della conoscenza, e, in particolare, l'intuizione sensibile che è a punto il modo onde la conoscenza si rapporta immediatamente agli oggetti.

È noto con quali riflessioni Kant ha potuto rendere generale il vecchio problema dell'ideologia e stabilire che lo filosofia ha bisogno di una scienza la quale spieghi *a priori* la possibilità di qualunque esperienza. Per questo intento, distinta la materia dell' intuizione sensibile, corrispondente alle sensazioni date *a posteriori*, dalle forme dell' intuizione sensibile date *a priori*, e assegnato, in primo luogo, alla filosofia il compito di distinguere gli elementi puri soggettivi ed *a priori* dagli elementi empirici oggettivi ed *a posteriori* nelle nostre conoscenze, in secondo luogo, quello di vedere come lo Spirito, in virtù dei principj soggettivi congiunti ai dati della sensibilità, costruisca gli oggetti dell' esperienza, Kant stabilisce il seguente principio, atto a distinguere ciò che nelle nostre conoscenze viene dal soggetto conoscitore da ciò che gli è dato dal di fuori: Ciò che nelle nostre rappresentazioni è, secondo la testimonianza della coscienza, necessario e universale viene dal soggetto, ciò che è contingente e variabile viene dall' oggetto.

Ciò posto, indaga lo spazio ed il tempo, come quelle che sono le due forme originarie dell' intuizione. Di entrambe conclude che non sono concetti empirici, che sono rappresentazioni universali e necessarie, *a priori*, che non sono concetti discorsivi ma intuizioni pure, infine che sono rappresentate come grandezze infinite e di qui ricava che non rappresentano alcuna proprietà delle cose, alcuna determinazione inerente agli oggetti, che lo spazio è la forma di tutti i fenomeni del senso esterno cioè la condizione soggettiva della sensibilità e perciò precedente tutte le percezioni reali, che il tempo è la forma del senso interno e condizione formale *a priori* immediata di tutti i fenomeni interni e mediata degli esterni, cioè di tutti i fenomeni in generale (1).

(1) KANT, *r. V.*, 49-73.

Digitized by Google

12. — Da questi brevi cenni è facile rilevare che la nostra ricerca panlogistica trova un campo molto propizio nell' Estetica trascendentale, perchè questa comincia a mostrare come, non la nostra conoscenza sensibile si modella sulla realtà fenomenica, ma la realtà fenomenica si modella sulla nostra conoscenza sensibile. Nel senso si manifesta la più elementare forma dell' attività formatrice dello spirito. E l' Estetica trascendentale è il primo invito a riconoscere che almeno la costituzione della fenomenica realtà è il prodotto logico della nostra formale conoscenza. Questa considerazione può servire come criterio a giudicare il panlogismo implicito della Critica.

Ma fermiamoci un istante ad apprezzare il valore del principio kantiano della esclusiva soggettività di ciò che è indelebile dal soggetto conoscitore. La questione non interessa direttamente la storia del panlogismo, tuttavia gioverà ad evitare un equivoco che sarebbe fatale anche a questa dottrina. È immediatamente chiaro che, contro il principio di Kant si può rivolgere, con pari fortuna, l' objezione che gli stessi argomenti possono addursi per mostrare l' objettività o anzi meglio la subobjettività di ciò che trovasi congiunto nell' esperienza. Quest' objezione, proposta la prima volta dal Trendelenburg, fu sostenuta con prove non del tutto convincenti, donde ebbe origine la lunga disputa fra il Trendelenburg e K. Fischer. Ora invece è possibile giustificarla a rigore con una constatazione di fatto, la constatazione cioè che nel caso della nozione dello spazio, ad esempio, l' ipotesi kantiana non è capace di spiegare senza eccezione tutti i casi d' esperienza spaziale logicamente ammissibili, anzi che, in una data ipotesi, la provenienza oggettiva delle nozioni spaziali è fuor di dubio.

Ma qui è necessario spiegarsi bene perchè gli oppositori potrebbero subito objettare: risparmiateci la vostra prova di fatto. Non ci vuol molto a capire che questa prova di fatto non proverà nulla, a punto perchè sarà una prova di fatto. Ma la dottrina trascendentale della soggettività dello spazio e del tempo vuol essere, se mai, confutata con ragioni ben diverse da quelle che si traggono dalle prove di fatto. Discutiamo questa objezione. Io sono ben lontano dal non riconoscere la necessità di fare cotesta distinzione fra prove di fatto e prove di ragione,

Digitized by Google

senza cui sarebbe impossibile comprendere l'indole della ricerca filosofica. Anzi aggiungerò che, se questa distinzione non fosse stata obliata dallo stesso Kant, egli non sarebbe giunto a quei risultati gnoseologici sulla teoria della esclusiva soggettività delle forme dello spazio e del tempo che ora ci tocca di confutare. Si sarebbe accorto, per esempio, che se l'uomo volgare può comodamente vivere e sentire di fatto senza filosofare, il filosofo per contro non deve filosofare sulla vita e sulla conoscenza sensibile di fatto, scambiando ciò che è illusorio con la realtà. Ciò significa che noi, prima di ammettere che la teoria kantiana dell'Estetica trascendentale si riferisca precisamente a quella conoscenza sensibile che essa presume di spiegare, abbiamo il diritto e il dovere di sapere, per via di ineccepibili prove, che non siamo vittima d'una illusione. Altrimenti nulla sarebbe più facile che la costruzione di Estetiche trascendentali che avessero per fondamento conoscenze sensibili diverse dalla nostra. Ciò posto, quali sono le prove concludenti di Kant? Kant parla della nostra conoscenza sensibile. Ma tiene egli conto di tutta questa nostra conoscenza sensibile? Potrà anche darsi; ma se Kant a sua volta non si fondasse sopra tutte le circostanze di fatto che costituiscono realmente l'attualità della nostra conoscenza sensibile, la sua spiegazione trascendentale non acquisterebbe maggior valore di quelle famose *spiegazioni* dei metafisici dogmatici del suo tempo, che egli trattava con tanta ironia. È singolare, per non dir altro, il concetto che certuni si fanno dell'indole della ricerca filosofica. Secondo loro, è possibilissimo fare tutte le teorie della conoscenza razionale, non che sensibile, senza la minima preoccupazione di procurarsi la conoscenza di questa medesima conoscenza! Tutto ciò dimostra, mi pare, che Kant non poteva fondare la sua Estetica trascendentale senza tener conto di tutte le condizioni di fatto che rendono possibile, tanto la sua realtà di fatto, quanto la sua separata considerazione rispetto alla considerazione della conoscenza intellettuale. E perciò non crediamo di mostrar di ignorare l'indole della ricerca trascendentale, discutendo la teoria di Kant con una prova di fatto da cui nessuna dottrina gnoseologica e critica vorrà fare astrazione, salvo che preferisca dogmatizzare con la più teme-

Digitized by Google

raria libertà, senza tuttavia rinunciare alla strana pretesa di volere e sapere *spiegare* la nostra attuata ed attuabile esperienza. Ciò posto, veniamo alla accennata prova.

13. — Si possono supporre alcune condizioni mesologiche all'effettuarsi dell'esperienza spaziale d'un soggetto, date le quali è impossibile ammettere, conforme al principio di Kant, che ciò che si presenta come indelebile nelle nostre rappresentazioni spaziali (e che Kant quindi direbbe universale e necessario) secondo la testimonianza della coscienza, provenga dal soggetto conoscitore. Tale è il caso che si verifica, scelta l'ipotesi di alcune proprietà ottiche di *un* particolare piano isotropo e non omogeneo, considerato come teatro di umana conoscenza.

La determinazione diretta degli elementi della conoscenza e dei rapporti che, per questo caso, intercedono tra il soggetto umano e il così detto oggetto, cioè tra la forma dell'umana conoscenza e la forma della inferiore realtà (considerata naturalmente dalla prima come oggettiva ed esteriore) fu compiuta in modo assai semplice in una breve ricerca antecedente [1] a cui sarà bene che il lettore si riferisca. Come già notammo fin d'allora, l'interesse maggiore di questa ricerca consiste essenzialmente in ciò, che si è potuto costruire un modello analitico e geometrico capace di farci vedere se e come varierebbero le nostre conoscenze rispetto all'imagine degli oggetti nello spazio, ammesso che quell'intreccio di fatti esteriori che determinano il nostro ambiente fisico andasse soggetto ad alcune variazioni calcolabili. Nel caso contemplato è evidente che la nozione della forma spaziale degli oggetti fenomenici non deriva solo dalla forma soggettiva ed *a priori* del senso dello spettatore. La nozione delle forme sensibili dello spazio è invece imposta dalle condizioni oggettive dell'ambiente. Quindi il problema proposto è logicamente risolto in senso antikantiano. È naturale

---

[1] *Contributo alla teoria della conoscenza. Sopra alcune proprietà ottiche di un particolare piano isotropo e non omogeneo, come istanza contraria alla teoria kantiana dell' Estetica trascendentale.* Nota - Rendiconto del R. Istituto Lombardo di scienze e lettere. Serie II. vol. XLIV, 1911.

Digitized by Google

pensare che questa constatazione di fatto abbia, gnoseologicamente parlando, un significato assai profondo, che cioè sia possibile pensare tutto lo spazio da noi conosciuto come unità esteriore ed oggettiva rispetto alla nostra coscienza, senza pregiudizio della essenziale soggettività dello spazio unico di fronte alla coscienza universale. Secondo me, non riuscirà difficile rendersi conto della cosa, se vogliamo pensare che lo spazio, non essendo altro che una moltiplicità di elementi raccolta nell'unità d'una forma, come moltiplicità d'elementi è oggettivo, mentre come unità di forma è soggettivo. Così lo spazio può essere soggettivo come unità della coscienza in sè, ma da noi si considera oggettivo, perchè a noi si presenta come unità concreta ed esteriore originariamente distinta, nel caso che si pongano in relazione gradi diversi di realtà e di verità. Si può sempre pensare che siano infinitamente diversi non solo gli elementi, ma anche le forme delle spaziali unità cioè gli spazj, benchè in fondo si debba convenire che i varj spazj non sono di natura diversa, essendo tutti unità di moltiplicità. Come è possibile pensare una coscienza diversa dalla nostra, così è possibile, senza dubio, pensare infiniti spazj relativi, diversi dal nostro, non essendo affatto necessario stabilire che ogni forma spaziale d'unità di grado diverso dal nostro sia una forma spaziale d'unità della nostra coscienza. Il diverso invece ci appare necessariamente oggettivo. Ma, per contro, noi non possiamo pensare nessuna realtà spaziale oggettiva in modo assolutamente astratto dalla coscienza universale, e quando noi pensiamo uno spazio *in objecto*, distinto dallo spazio *in subjecto*, noi pensiamo certo un'astrazione, non una concreta realtà. Da ciò risulta chiaramente che l'esistenza di quello che io chiamo spazio esteriore ed oggettivo non è punto necessariamente legata all'esistenza del mio spazio soggettivo. Non sembra dunque illogico e nè meno troppo ardito, in ogni caso d'esperienza spaziale possibile, distinguere gnoseologicamente due forme: una soggettiva propria alla natura estetica dello spettatore, l'altra oggettiva propria alla inferiore natura *logica* della realtà. La prima ha un aspetto prevalentemente psicologico, ma è essenzialmente logica come sintesi attiva, la seconda un aspetto logico, benchè

Digitized by Google

tale non appaja immediatamente (1). Se accettiamo questa teoria, è facile subito capire che Kant si riferiva esclusivamente alla prima cioè alla pura subjettività, senza giungere a capire la necessità di connetterla alla seconda cioè alla objettività. Quindi invece di dire, col Trendelenburg, che « il distinguente acume di Kant ha superato in questo punto l'acume congiungente » (2), sembra più esatto rilevare che l'acume di Kant fu superiore, non nella distinzione, ma nell'esclusione, perchè egli in verità non distinse acutamente la soggettività dello spazio dall'oggettività, ma notò solo la prima, trascurando affatto la seconda. L'errore di Kant, in conclusione, consiste nel supporre gratuitamente che ciò che è indelebile dal soggetto conoscitore sia esclusivamente proveniente dal soggetto medesimo, mentre gli stessi argomenti si possono addurre in favore dell'oggettività.

14. — Nè, se noi passiamo dal principio kantiano all'applicazione diretta della soggettività della rappresentazione dello spazio, l'apprezzamento della tesi kantiana si modifica essenzialmente. Vediamo innanzi tutto che il ragionamento di Kant si fonda sopra un processo contradittorio. Infatti, per giustificare l'indelebilità soggettiva della rappresentazione dello spazio, la sua prova in un punto implica un processo induttivo dalla rappresentazione di uno spazio particolare alla rappresentazione di tutto lo spazio, cioè dalla rappresentazione di uno spazio alla rappresentazione dello spazio unico ed indivisibile (3). Si sa che questo procedimento è già per sè poco conveniente, perchè l'induzione

---

(1) *Contributo alla teoria della conoscenza* (pag. 475-76).

(2) A questo punto importantissimo si riconnette la nota polemica sulla dottrina kantiana del tempo e dello spazio tra il Trendelenburg e Kuno Fischer. L'interpretazione sostenuta nel testo segnala un nuovo aspetto della questione.

(3) Questo processo induttivo è in modo surretizio, implicito nella dichiarazione seguente: Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, dass kein Raum sei... » (*r. V.*, 52). Così, quando - per giustificare l'Estetica trascendentale - dichiara: « ... also werden wir zuerst die Sinnlichkeit isoliren, dadurch dass wir alles absondern, ... ». « Zweitens werden wir von dieser noch alles, was zur Empfindung gehört, ... » (*r. V.*, 51), è evidente che cotesta duplice astrazione implica un processo induttivo.

Digitized by Google

non è metodo logico. Ma ora si noti che qui, malgrado Kant, le le rappresentazioni delle diverse figure che concepiamo nello spazio devono *precedere* la rappresentazione dello spazio unico ed indivisibile. Ma, ciò posto, del pari si noti che, per fornire la dimostrazione che lo spazio non è una nozione astratta e generale rappresentante solo ciò che v'ha di comune nelle nostre rappresentazioni particolari, Kant in un altro punto dice: « non possiamo rappresentarci che un unico spazio, e, quando parliamo di molti spazj, li intendiamo soltanto come parti di un unico e universale spazio. Queste parti non possono precedere l'unico e universale spazio, come suoi elementi costitutivi (donde risulti l'insieme) ma sono pensate solo in esso » (1).

Ed è innegabile che il processo qui sostenuto è deduttivo, almeno nel *volgare* senso della parola, cioè va dall'universale al particolare (1). Si arriva dunque a questa gravissima conclusione che la prova induttiva, stabilita surretiziamente ma inevitabilmente, per dimostrare la necessità soggettiva della rappresentazione dello spazio, non solo non è più seguita, ma è affermata invalida anzi impossibile dalla congiunta prova deduttiva; perchè questa dichiara che noi non possiamo concepire gli spazj particolari se non partendo dalla precedente concezione dello spazio unico ed indivisibile, quella per contro esige la precedente rappresentazione d'uno spazio particolare e si eleva alla rappresentazione di tutto lo spazio. Insomma la prova induttiva implicita afferma precisamente ciò che la prova deduttiva esplicita nega e la contradizione è lampante. E analogamente si ragioni contro la dimostrazione kantiana della soggettività della rappresentazione del tempo, la quale è da un lato implicitamente induttiva (dall'impossibilità dell'annientamento ipotetico della durata o del tempo d'*una* rappresentazione particolare all'impossibilità dell'annientamento ipotetico della durata indefinita unica e indivisibile) e dall'altro apparentemente deduttiva (dall'impossibilità che essa provenga per mezzo dell'astrazione dei tempi particolari); e la contradizione è parimenti lampante (2).

(1) KANT, *r. V.*, 53.

(2) Kant afferma che « non si può far astrazione del tempo nel considerare i fenomeni in genere, mentre si può far astrazione da tutti i fenomeni

Digitized by Google

15. — Siccome l'analisi critica dell'Estetica trascendentale è per il nostro scopo dell'importanza più alta, affinchè quest'analisi sia completa e dopo di essa possiamo mostrare la sua *logica interpretabilità*, dobbiamo aggiungere ancora uno schiarimento. Contro il principio kantiano della esclusiva soggettività di ciò che è indelebile dal soggetto conoscitore si può anche elevare un'altra fortissima objezione e cioè che Kant medesimo si trattenne dal ragionare sempre analogamente al suo principio. Ciò è provato, senza dubio, dalla sua costante affermazione della cosa in sè, che egli altrimenti sarebbe stato costretto a soggettivare. Infatti, siccome in ogni dato empirico, sia davanti al senso, sia davanti all'intelletto, è pur comune ed indelebile la presenza della cosa in sè (1) (cioè dell'oggetto reale), così egli avrebbe dovuto concludere, in virtù del suo principio, che essa non ha realtà objettiva, cioè non è che una forma subjettiva della nostra conoscenza. Ma è noto che Kant si rifiutò sempre risolutamente di soggettivare la cosa in sè. E si capisce benissimo il motivo, perchè, ragionando diversamente, Kant avrebbe dovuto assorbire ogni oggetto nel soggetto, cioè avrebbe ridotto ogni materia alla forma, demolendo tutta l'architettura della sua Critica, la quale è sempre un drama a due personaggi: fenomeno e noumeno, forma e materia, senso e intelletto. L'applicazione universale del suo principio l'avrebbe inoltre fatto cadere in un mucchio di contradizioni. Sicchè in sostanza l'impiego limitato di quel prin-

---

che sono nel tempo » (*r. V.*, 57). Ma la prova dell'impossibilità dell'astrazione del tempo, come sarebbe a sua volta possibile senza la considerazione empirica dei fenomeni? Ecco il vizio induttivo della prova di Kant.

(1) Ecco le parole più notevoli di Kant a questo riguardo: « quest'oggetto trascendentale non si può in nessun modo separare dai dati sensibili, perchè allora non resta più alcuna cosa per mezzo della quale si possa pensarlo. Non è dunque oggetto di alcuna cognizione in sè, ma solo la rappresentazione dei fenomeni sotto il concetto di un oggetto in genere, che è determinabile per mezzo della loro molteplicità » (*r. V.*[1], 164). Il Cantoni, che ha pur rilevato questo passo nel suo *E. Kant* (I, 231-232), non è giunto a trarre la conclusione, riferita nel testo, rispetto al principio della soggettività di ciò che è inseparabile dai dati sensibili; nè, ch'io sappia, questo forte argomento è stato finora escogitato da altri critici del kantismo.

Digitized by Google

cipio gli impedì di distinguere nelle forme comuni a tutte le nostre conoscenze, da un lato, le forme comuni dovute all'esteriorità oggettiva delle inferiori realtà (cioè la forma oggettiva), dall'altro, le forme comuni dovute all'interiorità soggettiva della nostra cosciente realtà (cioè la forma soggettiva) e quindi di elevarsi a quel grande principio della realtà della forma e della forma della realtà che avrebbe assicurato meglio le basi della logica metafisica.

16. — Chiarita così la poca validità gnoseologica della dottrina kantiana dell'Estetica trascendentale sul punto della esclusiva soggettività di ciò che è indelebile dal soggetto conoscitore, aggiungiamo ancora uno schiarimento alla soluzione da noi proposta, per favorire il compiuto giudizio della teoria di Kant rispetto alla tesi che qui si sostiene. Prima di Kant la dottrina della conoscenza distingueva già le forme logiche della conoscenza (*nesso-logico* proveniente dall'intelletto cioè dal soggetto conoscente) dalla materia costituita dei dati dei sensi (*nesso reale* inerente alle intuizioni empiriche soggettive). Kant considerò a sua volta le intuizioni empiriche in sè stesse, e, invece di ammetterle come mera materia semplice, irreducibile, elementare, giunse a distinguere, anche in questo ambito, una forma soggettiva (spazio e tempo) ed una materia dell'intuizione proveniente dal molteplice sentito. Ora la dottrina che qui sosteniamo, a sua volta, considera separatamente la pura forma kantiana dell'intuizione spaziale e temporale e giunge a distinguere, anche in questo ambito (considerato da Kant come elementare, semplice, irreducibile), una forma soggettiva ed una forma oggettiva, benchè l'oggettività di questa seconda forma appaja tale soltanto alla nostra coscienza ed in genere ad una coscienza di grado realmente diverso (III, II, § 2). Per fissare fin d'ora le idee è opportuno pertanto stabilire che nell'intuizione cronotopica si presentano tre fattori: due formali (forma cronotopica soggettiva e forma cronotopica oggettiva) e uno materiale (materia molteplice). I primi due sono costituiti dalle due forme cronotopiche di unità (l'una soggettiva, l'altra oggettiva) che si trovano di fronte nell'atto della conoscenza, rappresentando due gradi diversi di realtà, l'uno inerente al soggetto conoscitore, l'altro

Digitized by Google

all' ambiente formale e formativo circostante cioè alla seconda condizione della serie; il terzo è costituito dalla molteplicità degli elementi che vengono poi unificati in modo diverso dalle due forme cronotopiche confluenti nell' atto della conoscenza.

17. — Così stando le cose, senza entrare, nè sarebbe necessario, in maggiori particolari di questa disputa episodica i cui risultati potranno solo interessarci quando avremo esaurita la recensione storica del panlogismo, seguitiamo l' interpretazione logica dell' Estetica trascendentale. Ciò che importa provare qui è che la formazione della conoscenza sensibile, secondo Kant, non avviene in modo da render impossibile il tentativo d' un' interpretazione panlogistica. E a me pare che a questa tesi possa portare molto aiuto il riconoscimento del carattere sintetico dell' intuizione sensibile, benchè non si possa mettere seriamente in dubio il carattere ricettivo del senso, secondo Kant. Ora tutto il modo della formazione della conoscenza sensibile è affatto sintetico, perchè gli oggetti della esperienza sensibile, secondo Kant, sono a punto costruiti dallo spirito in virtù delle forme sensibili soggettive combinate coi dati informi della sentita moltiplicità. Vedemmo, secondo Kant, che ogni intuizione empirica consta di due elementi: d' una materia e d' una forma. La materia è la sensazione cioè il molteplice sentito dell' intuizione empirica, la forma è l' elemento puro e soggettivo di tale intuizione; e questo è vero tanto per l' esperienza esterna, quanto per l' interna. Gli oggetti empirici, in altri termini, non vengono costituiti se le sensazioni non vengano in certo modo segnate con alcuni mezzi soggettivi. Ma questo segno non può forse considerarsi come la prima sintesi *a priori* imposta dall' attività dello spirito ad ogni molteplicità materiale proveniente dal di fuori del soggetto? Ciò sembra d' accordo col più profondo spirito della Critica. Si direbbe invero che, per Kant, la formazione della conoscenza sensibile avvenga come se noi gettassimo tutte le sensazioni, provenienti dall' esterno, nella bocca d' uno stampo attivo e produttivo di forme spaziali e temporali, facendo loro acquistare per tal guisa una forma ancora molto generica, è vero, cioè indeterminata, ma già considerabile come la sintesi rudimentale dell' esperienza. Insomma, come una matrice ricettiva ed opera-

Digitized by Google

tiva, cioè che riceve, ma in pari tempo dà una forma *sui generis* a quello che riceve. È per questo punto di vista che le due forme estetiche *a priori* dello spazio e del tempo sono da noi considerate come i primi mezzi di congiunzione con cui comincia a rivelarsi la legge sintetica e creatrice dell'essere conoscitore (1).

Ma trattando precedentemente (I, II) della costituzione del fatto logico nelle sue caratteristiche forme d'unità e nei varj gradi del suo sviluppo, noi abbiamo già messo in chiaro che ogni modo sintetico è implicitamente un modo logico. Quindi, dal nostro punto di vista, concludiamo che ogni modo di sintesi estetica è pure un modo di sintesi logica, e per conseguenza, in particolare, che la dottrina kantiana dell'Estetica trascendentale è già implicitamente una dottrina d'oggetto e di significato logico, benchè non rivesta che le forme inferiori della logicità.

18. — Ma si dirà: come mai questo carattere di logicità connesso alle formazioni dell'Estetica trascendentale è sfuggito allo stesso Kant, il quale anzi pose l'Estetica trascendentale fuori della Logica? Non potrebbe essere questa esclusione esplicita il più decisivo argomento contro la tesi dell'interpretazione logica dell'Estetica trascendentale?

Ecco tutto ciò che si può dire rispetto a questo argomento. Noi vediamo è vero che la prima parte della teoria elementare di Kant non si intitola dalla Logica, mentre questo titolo è attribuito alla seconda che comprende l'Analitica e la Dialettica trascendentale. Sappiamo inoltre che Kant, trattando direttamente della Logica cioè dell'uso attivo dell'Intelletto in generale e delle regole assolutamente necessarie al pensiero, ha voluto fare astrazione dalle condizioni empiriche sotto cui si esercita passivamente la conoscenza ed occuparsi della sola forma del pensiero. È molto probabile quindi che egli non abbia fatto entrare nella Logica la considerazione delle forme dell'intuizione sensibile per conservare esclusivamente alla Logica il carattere e il pregio dell'attività. Vuolsi invero ricordare che, se nell'Estetica tra-

(1) Cfr. CLASSEN, *Physiologie des Gesichtssines,* Braunschwig 1876, pag. 50 e segg.; HERBART, *Lehrbuch der Psychologie* in S. W., V, pag. 507; COHEN, *Kant 's Theorie der Erfahrung.* Berlin, 1871, pag. 36-46.

Digitized by Google

scendentale il principio conoscitivo è stato da noi considerato dal duplice aspetto della ricettività e della attività, in primo luogo Kant medesimo si mantenne non sempre coerente su questo punto, anzi bisogna dire che in massima diede la prevalenza all' aspetto ricettivo e quasi passivo senza però negare esplicitamente l' altro aspetto ; in secondo luogo è chiaro che Kant aveva del principio logico un concetto assai diverso da quello che abbiamo messo in chiaro nei capitoli precedenti. Ciò posto è naturale pensare che la soverchia preoccupazione analitica di questa passività formale da lui attribuita alle forme dell' Estetica trascendentale sia stata la causa che gli oscurò la visione sintetica e gli impedì di concepire la portata universale della logica. Ma l' oscurità di Kant è forse una ragione sufficiente per far negare da noi il valore logico della sua dottrina? Ragionando così, dovremmo analogamente, per esempio, negar valore all' idealismo trascendentale post-kantiano, poichè certo, se Fichte, Schelling ed Hegel non sono altro che la chiarezza di Kant, questi filosofi alla loro volta non sono che la oscurità della filosofia post-hegeliana che è il conseguente dialettico di quelli.

Sarà meglio insomma anticipare un' osservazione che verrà ribadita in seguito ed è, che l' Estetica trascendentale non è altro che una Logica cieca o inferiore; mentre, come in seguito si vedrà, l' Analitica trascendentale non è altro che una Logica vuota o media; e l' una e l' altra si devono comporre come le due condizioni necessarie e sufficienti d' una Logica sintetica, o Sintetica trascendentale che lo stesso Kant non ha saputo speculare. Quantunque non sia molto conveniente parlare per metafore, si potrebbe dire che la logica cieca è il giovane Enea, la logica vuota è il padre Anchise, la logica sintetica è Enea che cammina reggendo il padre Anchise sulle spalle. Una nuova e concreta unità: la conoscenza d' Anchise accoppiata alla forza di Enea. *Hic regit, ille dirigit.* Kant intravide questa complessa verità, sia quando — dando il titolo di Ragion pura a tutta l' opera — lasciò capire che senso, intelletto e ragione hanno comune natura e comune origine dalla ragione pura i cui rapporti colla logica sono, come vedremo, essenziali; sia quando dichiarò che le intuizioni senza concetti sono cieche, i concetti

Digitized by Google

senza intuizioni sono vuoti e il problema della Critica non si risolve che colla dimostrazione della possibilità della sintesi superiore (1). È vero che la soluzione kantiana riponendo la sintesi nel campo del solo giudizio *a priori* è inaccettabile, e ciò sarà provato ampiamente a suo luogo. Ma noi dobbiamo fra tanto sceverare con gran cura la parte di verità contenuta nella dottrina kantiana. Così facendo, i principj di questa capitale filosofia saranno più tosto rinvigoriti che scossi, perchè le objezioni dei suoi avversarj saranno ridotte alla loro vera portata e il Criticismo in fondo si rivelerà non incompatibile colle esigenze della nuova filosofia.

19. — Completando ora le osservazioni critiche sull'Estetica trascendentale, pare che un altro difetto di Kant sia stato quello di non aver nè pure posta la questione dell'intimo rapporto fra la nozione dello spazio e quella del tempo, spiegando perchè due, e queste due sole, debbano essere le forme della sensibilità. Dal riconoscimento di questa lacuna cercheremo di trar profitto noi, avvertendo anzitutto che queste due nozioni sono logicamente connesse fra loro, quindi che esse costituiscono insieme la totalità del processo formativo della inferiore conoscenza. Invero, lo spazio essenzialmente distingue o, meglio, unificando distingue; mentre il tempo essenzialmente unifica o, meglio, distinguendo unifica. Il primo distingue le unità statiche e determinate dell'essere, il secondo unifica le distinzioni dinamiche ed evolutive del divenire. Quello è la forma logica passiva, questo la forma logica attiva dell'infinita varietà delle cose e dei fatti. Lo spazio è il λόγος ὄνομα, per così dire, il tempo è il λόγος ῥῆμα della prima specie della realtà.

Kant non solo passa leggermente sopra il primo punto fondamentale che la conoscenza estetica è formazione analitica e sintetica che diviene, ma trascura completamente il secondo

(1) Si può ancora osservare un'altra cosa. In nessun punto della Critica si concede che l'attività del senso possa esercitarsi senza l'attività dell'intelletto. Ora l'intelletto essendo per Kant la facoltà formativa predominante e il suo esercizio essenzialmente logico, segue che l'esercizio del senso viene in fondo logicamente coordinato alla funzione logica dell'intelletto.

Digitized by Google

punto, non meno importante, che la conoscenza logica del pensiero puro trova già la sua radice nella conoscenza estetica dell'intuizione empirica. Se noi vogliamo veramente renderci ragione di questo fatto, dobbiamo dunque considerare l'intuizione empirica come una forma inferiore rispetto al pensiero puro, il quale perciò la presuppone, benchè non tragga da essa la sua autorità. L'inscindibile compresenza della molteplicità e dell'unità dell'esperienza sensibile ci dice che ogni forma si esplica essenzialmente secondo la stessa legge e che perciò ogni costituzione di intuizione estetica è sempre, sotto questo rispetto, alcunchè di temporale e di spaziale inscindibilmente, e che il medesimo avviene — benchè con aspetti diversi — in tutte le forme ulteriori della conoscenza. Oltre a ciò, non è difficile scorgere in che cosa consista l'elemento essenziale e comune di questa duplice ed una operazione costitutiva d'ogni forma e grado della conoscenza. Essa risiede nell'attività logica, la quale è essenzialmente, come vedemmo (I, II), la costituzione d'una relazione analitico-sintetica, vale a dire una molteplicità (analitica) unificata in una relazione (sintetica). A questo fine ideale aspirano le due forme della conoscenza empirica, cioè lo spazio ed il tempo, che sono le imprescindibili subobjettivazioni logiche, analitiche insieme e sintetiche, passive ed attive, della realtà. Perciò noi diciamo che lo spazio ed il tempo, in quanto, genericamente parlando, sono forme in sè (quella moltiplicatrice di unità, questa unificatrice di moltiplicità) ed ogni forma in sè è posizione di coscienza cioè di soggetto, a punto per questo hanno natura e valore soggettivo e non oltrepassano il processo della coscienza. D'altra parte, mettendo a nudo che ogni forma sintetica soggettiva in sè trovasi di fronte alle altre sintesi, sia inferiori, sia superiori della realtà e quindi della conoscenza, siamo costretti ad attribuire natura e valore objettivo a tutte le forme spaziali e temporali che si inseriscono come realizzazioni esistenti di fronte alla coscienza nostra.

In conclusione, lo spazio ed il tempo si possono considerare come forme soggettive od oggettive solo astrattamente. In realtà, essi sono sistemi logici d'unità, cioè sintesi logiche che gradualmente divengono e si elevano subobjettivamente col progredire

Digitized by Google

del conoscere stesso. L'attività formatrice e trasformatrice della subobjettività è sempre la stessa, nè l'apparente contradizione della molteplice ed una realtà può trovare altra ragione che la razionalità del reale, in cui è il segreto profondo dell'universo.

20. — Chiarito così il fondamento logico e panlogico dell'Estetica trascendentale, passiamo alla considerazione della *Logica trascendentale* e in particolare dell'*Analitica* per vedere se e come la conoscenza dell'intelletto puro soggiaccia a questa medesima idealità. È noto che Kant coll'*Analitica trascendentale dei concetti* e coll'*Analitica trascendentale dei principj* fa la dottrina degli elementi del giudizio e la dottrina del giudizio medesimo. Con queste due dottrine Kant esaurisce il campo della Logica dell'intelletto puro. Coll'Estetica trascendentale si ha la prima sintesi indeterminata della sensibilità; coll'*Analitica dei concetti* si ha già una sintesi determinata dell'intelletto puro; coll'*Analitica dei principj* si attua la sintesi determinata del giudizio, sintesi superiore che, a sua volta, richiede le due fonti elementari e sintetiche della inferiore conoscenza. Siccome Kant attribuisce ai giudizj sintetici *a priori* la vera funzione gnoseologica, cioè effettivamente estensiva della conoscenza, si capisce che la possibilità dei giudizj sintetici *a priori* diventa il vero problema della Ragion pura (1). E, se è così, il problema dell'*a priori* va naturalmente incontro alle caratteristiche esigenze del problema logico, dato l'affluire della questione gnoseologica sulla forma del giudizio che è forma logica; anzi è evidente che i due problemi si devono oramai risolvere in uno solo (2). Per chiarire l'*Analitica trascendentale dei concetti* basterà ricordare che il nodo centrale dell'Analitica è la medesimezza del vero conoscere, del giudizio, della sintesi *a priori* dell'intelletto e della sua formale e formatrice attività. Le funzioni logiche del giudizio sono le funzioni pure dell'intelletto. Nella sintesi *a priori* del giudizio sono gli elementi universali e necessarj del vero conoscere o le categorie. L'esposizione sistematica delle categorie è tanto nota che possiamo dispensarci dal ripeterla qui (3).

(1) K. Fischer, *Gesch. d. n. Philos.*, III, München, 1882, p. 298.
(2) Kant, *r. V.*, 74-82.
(3) Kant, *r. V.*, 83-130.

Digitized by Google

21. — Si può facilmente rilevare da questo cenno che il formalismo logico dell'intelletto acquista agli occhi di Kant una importanza gnoseologica e metafisica essenziale. Fra poco vedremo che il giudizio sintetico *a priori* ha un doppio uso in Kant, cioè un uso logico ed un uso reale, l'attività formale del conoscere raggiungerà il suo fine colla costituzione dell'esperienza; così il processo formativo dello spirito si identificherà in Kant col processo costitutivo della conoscibile realtà. Ma qual'è propriamente questa realtà di cui intende parlare Kant, speculando la sintesi dell'intelletto? È la realtà del mondo dell'esperienza, la quale viene a punto costituita dalla sintesi giudicativa e conoscitiva dell'intelletto. Per questa realtà che, secondo Kant, diventa fonte di universalità e necessità objettiva, in quanto vale per tutte le intelligenze, sono valevoli tutti i giudizj sintetici *a priori*. Ma può correr dubio che esista, fuori di questa, ancora un'altra realtà? Abbiamo già dovuto più volte ripetere fin dall'Estetica trascendentale che, secondo Kant, le sensazioni presuppongono alcun che di reale fuori di noi, cioè in sè.

Per ora basti avvertire che l'in sè si ripresenta di fronte al conoscere dell'intelletto e quindi viene a limitare grandemente la portata di quella sintesi giudicativa *a priori* che, secondo Kant, si identifica col processo costitutivo della realtà. Da questo punto di vista noi possiamo già intravedere perchè un tentativo come quello di Kant non potè avere il successo che si sarebbe meritato, data la razionalità delle sue premesse.

In primo luogo si osserva che Kant, avendo posto che la determinazione universale delle cose è la forma del pensare, adeguò la materia logica alla forma logica, cioè fuse insieme la logica e la metafisica, prolungando, sebbene per altra e impensata via, l'idealità di Spinoza e di Leibniz (1). Ma la categoria o forma dell'io penso, benchè sia posta da Kant come la deter-

(1) Già vedemmo che, con Leibniz, tutto il problema metafisico veniva posto sopra una tesi logica. *(Praedicotum inest subjecto)*. Ma Leibniz non salì al concetto dell'autoctisi; la logica-metafisica leibniziana è fuori del psicologismo trascendentale e, se mai fa dello psicologismo, resta ancora nel psicologismo empirico *naturale*, caratteristico di tutta la fase prekantiana.

Digitized by Google

minazione ontologica universale, è poi ben lungi dall'essere anche la determinazione della cosa in sè (noumeno), quindi non è la sintesi del tutto reale. La categoria kantiana è solo determinazione della cosa rispetto a noi, o in quanto da noi conosciuta (fenomeno). Quindi la logica kantiana è solo parzialmente metafisica. Di qui si vede già bene il primo difetto della logica metafisica di Kant. Egli *pone l'unità sintetica originaria e poi vi esclude la cosa in sé*, pone il puro e l'assoluto conoscere e poi lo nega, perchè lo fa relativo solo rispetto a noi; pone il conoscere trascendentale, poi non trascende il conoscere del soggetto finito.

Parimenti si chiariscono le connessioni storiche del kantismo. Prima di Kant si pone la metafisica e la logica dell'Ente e si cade in un formalismo oggettivo dogmatico. Con Kant si pone la metafisica e la logica del solo Fenomeno e si entra in un formalismo soggettivo. Dopo Kant si porrà la metafisica e la logica della Mente come unità dell'Ente e del fenomeno; e questa mentalità è la scoperta di Fichte.

In secondo luogo si osserverà che Kant, avendo posto che la realtà a noi accessibile è tutta compresa nel mondo della nostra rappresentazione, è costretto a negare (coll'empirismo) che le verità razionali abbiano il loro oggetto corrispondente (o anche tipo) in un mondo trascendente, che sia colle medesime nello stesso rapporto del mondo sensibile colla conoscenza sensibile. La realtà a noi accessibile — secondo Kant — è tutta fenomenica. Che cosa sono dunque le formazioni mentali superiori? Esse non rappresentano che un progresso puramente formale, non una sorgente di nuove cognizioni reali. Ma allora che cosa è la fisica e cosa è la natura per Kant? V'è, secondo lui, una fisica pura *a priori* che è possibile solo in quanto i suoi principj valgono dei fenomeni e non della cosa in sè e in quanto ci è presente un certo numero di concetti intellettivi (di determinazioni formali *a priori*) da cui a punto discendono i principj costitutivi di tal fisica pura. Del resto già si è osservato che, per Kant, tutto il complesso delle nostre cognizioni fisiche è possibile solo in quanto esso è penetrato dai concetti puri dell'intelletto, che trasformano il materiale greggio delle intuizioni sensibili nell'esperienza vera

Digitized by Google

e propria. Questo solo ci può spiegare perchè le cose si accordino coi nostri concetti e siano sottoposte a leggi universali. Ciò che v'ha in essi di particolare e di contingente deriva dall'intuizione sensibile; ciò che v'ha in essi di universale e di necessario deriva dagli elementi intellettivi *a priori*.

Quanto alla natura, ecco un passo veramente esplicito: « l'ordine e la regolarità dei fenomeni che noi diciamo natura sono da noi stessi introdotti e noi non potremmo trovarveli se essi non vi fossero originariamente introdotti da noi o dalla natura del nostro spirito » (1).

In terzo luogo si osserverà che il risultato più notevole è poi la costituzione dell'objettività dell'esperienza dai fondamenti unicamente soggettivi dell'unità *a priori*. Kant afferma, come si vedrà meglio in seguito, che l'intelletto essenzialmente attivo, riunendo ed ordinando le intuizioni del senso e raccogliendole intorno alle unità formali dei concetti puri, mediante lo schematismo dei concetti intellettivi puri, introduce nella molteplicità sensibile un ordine intelligibile. Notissimo è il passaggio kantiano dalla soggettività all'oggettività senza uscire dal soggetto. L'intuizione (temporale e spaziale) dei fenomeni è ancora sempre un fatto puramente subjettivo. Ma i rapporti logici creati dall'intelletto, in quanto valgono *per tutte le intelligenze*, creano l'esperienza objettiva, cioè conferiscono alla conoscenza un valore universale e necessario, interindividuale e logico (2). Insomma si passa dalla subjettività individuale d'ogni singola intelligenza alla subjettività universale d'ogni possibile intelligenza e questa si considera come objettività.

Infine si osservi, fin d'ora, che Kant, mentre combatte il dogmatismo della metafisica vecchia che ardisce poggiare le sue

---

(1) KANT, *r. V.*, (1781), 92. Un altro passo caratteristico è il seguente: « ...questa Natura non è in sè che un insieme di fenomeni, quindi non una cosa in sè, ma puramente una grande collezione di rappresentazioni dello spirito... e noi possiamo precisamente conoscere questa unità *a priori* e quindi come necessaria; al che noi dovremmo rinunciare se essa fosse data in sè, indipendentemente dalle prime fonti del nostro pensare » *r. V.*, (1781), 85-86.

(2) Si veda su questo punto: CANTONI, *op. cit.*, I, 251-55.

Digitized by Google

affermazioni sulla realtà trascendentale noumenica, a sua volta precipita in un dogmatismo non meno ingiustificabile, affermando l' universalità e la necessità rigorosa dei giudizj sintetici *a priori* che egli è costretto ad ammettere senza prova logica, cioè come un semplice dato di fatto dello spirito umano. Infatti egli risolve il problema del giudizio sintetico *a priori* coll' applicazione delle categorie.

Ma, come giustamente osserva il Martinetti (1), chi sovrintende a questa applicazione? L'esigenza del dato o l'arbitrio del soggetto? Perchè, ad esempio, di due dati noi poniamo l' uno come causa e l'altro come effetto e non viceversa? Rispondere che ciò avviene per autoctisi non è un arbitrio? Si capisce che a formare l' unità sintetica debbano concorrere *tutte e quattro le funzioni logiche dell' intelletto*, cioè la quantità, la qualità, la relazione e la modalità, donde promanano le dodici categorie. Senza questo quadruplice concorso non sarebbe possibile la composizione d' un giudizio qualunque. Ma la difficoltà nasce quando si tratta di determinare un giudizio ad essere, ad esempio, singolare e non particolare o universale per la quantità, affermativo e non negativo o infinito per la qualità, categorico e non ipotetico o disgiuntivo per la relazione, assertorio e non problematico o apodittico per la modalità. Senza dubio le categorie, essendo le funzioni conoscitive unificatrici del molteplice, sono gli elementi costitutivi dell' esperienza possibile. È questo il loro uso; ammettiamolo francamente. Ma per formare i giudizj determinati, ripetiamolo, chi sovrintende all' applicazione categorica? alla determinazione sintetica definitiva? L' esigenza del dato o l' arbitrio del soggetto? È vero che in seguito Kant propone la doppia sintesi determinata dello schematismo e dei principj dell'intelletto puro. Ma l'esplicazione tentata da Kant colla sua dottrina dello schematismo dei concetti intellettivi puri, malgrado il suo grande significato formale, trasporta semplicemente il problema un passo più in là (2), come si vedrà tra poco. Se la sintesi per essere determinata richiede

(1) MARTINETTI. *op. cit.*, 237.
(2) » » » 237.

Digitized by Google

che entrino in combinazione tutte e quattro le forme generali dei giudizj e quindi è necessario che per ogni giudizio si costruiscano quattro schemi categorici, per quale ragione poi lo spirito aggiungerà ancora allo schema una determinazione, più tosto che un'altra, nell'intento di renderlo più particolare, cioè di farlo diventare un'imagine e, infine, per quale criterio aggiungerà poi ancora all'imagine una sensazione, più tosto che un'altra, nell'intento di trasformare l'imagine in un oggetto? Con questo sistema non si finisce per avere un'informe rapsodia di determinazioni? Di qui si capisce che queste leggi dello schematismo nella formazione degli oggetti dell'esperienza, come in seguito anche meglio si vedrà, non hanno che un valore descrittivo e generico.

E la questione non farà un passo verso la soluzione finchè non si proverà con quale criterio noi dobbiamo fare la scelta ultima delle determinazioni sintetiche per costruire gli oggetti tutti della natura sensibile. È evidente che tutta la questione si porta sul terreno dei principj. Ma è non meno evidente, d'altra parte, che la ragione non può risiedere semplicemente nella sconfinata autorità del soggetto individuale. Infatti l'elemento nuovo e proprio della nostra attività sintetica produttrice può esser vero; ma chi lo prova? E ciò accade per ogni teoria che ammetta la sintesi. Lasciamo anche stare la questione che, pur ammettendo la sintesi definitiva, ci sono parecchi modi d'intenderla, secondo il psigologismo gnoseologico di Kant, ad esempio, il quale fonda la possibilità dei giudizj sintetici *a priori* sulla pura efficacia dell'attività nostra e della sua produttività, o secondo l'ontologismo gnoseologico, per altro esempio, di Rosmini o di Gioberti, i quali ammettono che l'elemento puro conoscitivo provenga da un oggetto intelligibile, distinto e ricevuto dall'intelletto in modi varj; quello per cognizione diretta dell'Essere ideale applicato poi alla verità sensibile, questo per intuito dell'insieme dei concetti o tipi intelligibili già formati e determinati nel fatto creativo divino. Ma è giocoforza convenire che l'efficacia dell'attività sintetica del pensiero e della sua produttività non può essere ammessa dogmaticamente cioè senza prova.

Digitized by Google

22. — Tuttavia non bisogna credere che, quando Kant parla delle sintesi *a priori* come di altrettante verità distinte, egli non faccia che delle semplici dichiarazioni gratuite; no, vi hanno effettivamente anche per lui alcune condizioni che sono contemplate nella dottrina dell'imaginazione produttiva. Kant attribuisce a questa facoltà un posto medio fra senso e intelletto: essa crea i collegamenti sensibili che poi l'intelletto sanziona e costituisce in unità universalmente necessarie. Queste forme sensibili d'unità (applicazione delle categorie alle intuizioni pure) sono determinazioni particolari della forma sensibile comune a tutti i fenomeni del tempo e costituiscono i così detti schemi dei concetti intellettivi. Tutta questa delicatissima operazione è regolata da alcune norme supreme, di cui Kant — passando dall'Analitica dei concetti all'*Analitica dei principj* — fa esplicita menzione nella sua famosa teoria dei principj, successiva alla dottrina dello schematismo. Per comprendere bene questa dottrina, bisogna notare che, secondo Kant, lo schema del concetto puro (cioè quella condizione pura e formale della sensibilità cui è sottoposto l'intelletto nell'applicare ai fenomeni i concetti puri) è un prodotto trascendentale dell'imaginazione che determina il senso interno, sotto le condizioni del tempo, nelle sue rappresentazioni, unendole *a priori* in un concetto. Che il tempo poi sia la sola condizione fondamentale mediante cui le categorie si applicano all'intuizioni si capisce a bastanza agevolmente. Infatti, essendo lo schema un terzo termine, omogeneo da una parte al fenomeno, dall'altra alla categoria, onde si rende possibile l'applicazione della seconda al primo, ed il tempo, essendo a punto, da un lato, omogeneo al fenomeno, perchè implicito in ogni rappresentazione empirica, quale condizione e forma generica della coscienza, e, dall'altro, omogeneo alla categoria, perchè universale ed *a priori* (puro prima, come le categorie) segue che niuna sintesi pura può effettuarsi fuori della condizione del tempo. E, quattro essendo le funzioni logiche dell'intelletto puro nei giudizj, quattro risultano gli schemi cioè le rappresentazioni *a priori* del tempo. Agli schemi della quantità, della qualità, della relazione e della modalità corrispondono determinatamente la serie, il contenuto, l'ordine e l'insieme del tempo.

Digitized by Google

Lo spazio non può essere la forma generale, per la quale ai dati sensibili possono applicarsi le categorie, perchè, come già vedemmo, mentre il tempo è la condizione formale di tutti i fenomeni in generale, essendo la condizione immediata dei fenomeni interni e mediata degli esterni, lo spazio invece non è che la condizione subjettiva della sensibilità rispetto ai fenomeni esterni. Inoltre il tempo, situato fra l'intuizione esterna e l'intelletto, si avvicina più alla forma intellettiva che all'intuizione esterna, e come forma d'unità rappresenta già, come vedemmo, il primo ed inconscio farsi della logica sintetica, quasi a dire il cieco embrione del giudizio sintetico dell'intelletto puro ([1]).

23. — Fermiamoci qui e cerchiamo di afferrare bene il valore critico della dottrina dello schematismo. Il punto notevole è che questi schemi dei concetti intellettivi costruiti dalla imaginazione produttiva, salva la loro natura, sono, per il loro ufficio formale, parenti assai stretti con quegli schemi dei concetti intellettivi che noi ora diciamo *modelli* (macchine o equazioni) prodotti analogamente dall'imaginazione a titolo di *ipotesi euristiche*. Perciò si vede che, anche per Kant, l'unità formale, universale e necessaria dei giudizj sintetici *a priori* è sempre dovuta ad una costruzione formale in fondo riducibile ad un processo logico. Il vero merito dello schematismo kantiano è tutto qui. In che cosa dunque consiste l'errore di Kant? Oltre all'insolita oscurità congiunta ad una certa imprecisione e fluttuazione del linguaggio ([2]), l'errore di Kant è di supporre che tali costruzioni

([1]) KANT, *r. V.*, 130-139.

([2]) Questa dottrina analitica dello schematismo di Kant ha grandissimo valore, non come risultato, ma come significato e tendenza. Essa ebbe severi rimproveri dal Cantoni e anche dal Riehl, fu difesa molto abilmente dal Tocco nei suoi *Studj kantiani*, ma non fu ancora chiarita a dovere. Il Tocco ne ha con molta penetrazione rilevato l'intento vasto e profondo, ma non sono che accenni. A me è sempre parso che, se Kant in questo misterioso abbozzo non ha dimostrato una gran verità, almeno vi fa sentire, come il Manzoni disse di G. B. Vico, d'avervi condotti in quelle regioni, dove soltanto si può sperare di trovarne. Proponevasi forse il sommo critico di fondare la teoria della scienza cioè l'epistemologia, come già aveva fondato la teoria della conoscenza cioè la gnoseologia, armonizzando tutte le

Digitized by Google

possano venir fatte *ab intra*, come sintesi attive, indipendentemente da qualsivoglia mezzo simbolico di controllo, cioè dal mero spirito genialmente e autoctisicamente datore di universalità e di necessità. Mentre il vero è che tali costruzioni formali schematiche, vengono bensì ideate dallo spirito come ipotesi possibili, ma, per essere apoditticamente vere, devono sempre essere poste alla prova, espresse o tradotte, cioè rappresentate simbolicamente e messe in azione secondo le regole del metodo

---

cognizioni del sapere e del metodo, matematico e sperimentale. Ma questo disegno rimase implicito. La dottrina della scienza (esatta) fu il compito dei post-kantiani, e non dico dei post-kantiani immediati cioè degli idealisti, e nè pure dei neo-kantiani puri, ma dei critici moderni della scienza cioè dell' ultimo quarto del secolo XIX e dei giorni nostri. Ogni età ha il suo compito del resto, e il compito assolto da Kant fu per il resto straordinario. Però sarebbe importantissimo istituire un accurato parallelo fra l' analitica kantiana dei principj e l' analitica epistemologica contemporanea. Questa si fonda massimamente sulla teoria deduttiva dei modelli, quella sulla teoria mediativa degli schemi. Che cosa è lo schema per Kant? È la rappresentazione d' un *metodo per unire in modo costante la molteplicità degli elementi in un' imagine sola*. Lo schema è *costruito* dall' imaginazione produttiva che deve mutare *l' aggruppamento instabile* dei fenomeni in un *nesso costante*. Ma come avviene questo mutamento e quindi la produzione dello schema? Occorre prima che l' aggruppamento instabile sia vinto dal giudizio percettivo colla formazione dell' imagine e che, a sua volta, il giudizio percettivo (imagine) si trasformi in esperimentale (schema). L' imagine dunque non è lo schema. La distinzione è anche volgare, perchè nel linguaggio usuale per figura schematica intendesi una figura in cui si trascurano i particolari inutili alla dimostrazione da fare. L' imagine invece serba ancora le tracce dell' accidentalità dell' intuizione originaria. Insomma, v'è il giudizio percettivo (imagine) e il giudizio sperimentale (schema). In entrambi si fa un raggruppamento di termini o elementi. Ma questi elementi da ordinare sono gli stessi. Dove giace dunque il divario? Nel legame che li stringe; legame che nell' *imagine* è accidentale, nello *schema* è costante. Che avviene nello schema? Un doppio processo: 1° di eliminazione dei particolari inutili, presenti ancora nell' imagine, 2° di unione costante degli elementi essenziali, cioè necessarj alla sintesi. Ciò posto, ricordando l' espressione del problema fondamentale del metodo deduttivo, sentiremo subito l' intimo nesso delle due teorie. Ma Kant intravide solo confusamente e troppo dall' alto la natura e il valore scientifico del principio deduttivo e, meno ancora, riconobbe il valore esclusivamente deduttivo del principio scientifico. Cfr. CANTONI, *op. cit.*, I, 280: WATSON, *Kant and his english critics*, Glascow, 1881, 375.

Digitized by Google

deduttivo. Di qui l'illegittimità e l'imperfezione d'ogni costruzione o finzione schematica, non simbolicamente deduttiva. Ma ciò non fu visto da Kant. Dunque, la sua spiegazione dello schematismo è completamente illusoria, perchè egli finora ragiona, come se la semplice vista dello spirito bastasse a farci conoscere la validità rigorosamente scientifica, cioè universale e necessaria, degli schemi.

24. — Rimane a considerarsi il sistema dei principj dell'intelletto puro, nella speranza che quivi alfine si riscontri la vera soluzione *a priori* della conoscenza, quella soluzione, s'intende, che non solo descrive il conoscere ed espone il soggetto come teatro della sintesi, ma crea effettivamente il conoscere e pone la legge assoluta della sua creazione. Procediamo quindi al secondo capo dell'*Analitica dei principj*.

Il primo capo dell'Analitica dei principj con la teoria dello schematismo ci ha già rivelato che lo schema essendo una categoria sensificata, è già una regola intuita, come dice lo Schelling, e l'embrione del giudizio sintetico *a priori* sotto la condizione necessaria della determinazione del tempo. Questa determinazione temporale si impone perciò come la condizione necessaria d'ogni giudizio che costituisca l'unità sintetica dei fenomeni. Fuori di questa determinazione temporale i giudizj sintetici *a priori* sono affatto impossibili, perchè l'unità nella sintesi dei fenomeni non potrebbe avverarsi, nè l'esperienza potrebbe essere reale, nè la conoscenza potrebbe essere objettiva, quando tra il fenomeno e la categoria mancasse il termine medio omogeneo al primo ed alla seconda. Questo termine medio è il tempo, come è già noto dalla teoria dello schematismo. Perciò è ovvio che i giudizj sintetici *a priori* non sono altro che i principj stessi che dichiarano la possibilità dell'esperienza e questa possibilità realmente si attua, quando si attua quella operazione che riduce in modo costante il vario all'unità. A questo punto bisogna ricordare che la prova di questi stessi principj scaturisce precisamente dalla dimostrata impossibilità che l'esperienza e la conoscenza si compiano senza questi principj *a priori* forniti dall'intelletto. Questi principj sono disposti in un sistema conforme al sistema delle categorie e ciò è ovvio, perchè

Digitized by Google

essi devono a punto rendere objettive le categorie. Perciò i due primi si dicono matematici, corrispondendo alle categorie matematiche di quantità e qualità; i due ultimi dinamici, corrispondendo alle categorie dinamiche di relazione e modalità. I primi sono costitutivi, i secondi semplicemente regolatori. La certezza dei primi è intuitiva, quella dei secondi è discorsiva. Il principio matematico è: tutte le intuizioni sono quantità estensive (Assiomi dell'intuizione), il secondo è: in tutti i fenomeni, il reale, che è objetto della sensazione, ha una quantità estensiva cioè un grado (Anticipazioni della percezione). I principj dinamici comprendono le Analogie dell'esperienza, che sono i principj della relazione, e i Postulati del pensiero empirico, che sono i principj della modalità. Le Analogie dell'esperienza sono tre: il principio della prima (concernente la permanenza temporale della sostanza) è: la sostanza persiste nel cambiamento dei fenomeni e la sua quantità non aumenta nè diminuisce nella natura; il principio della seconda (concernente la successione temporale della causalità) è: tutti i mutamenti avvengono secondo la connessione degli effetti e delle cause; quello della terza (concernente la simultaneità temporale, secondo la legge d'azione reciproca) è: tutte le sostanze, in quanto sono percepite come simultanee nello spazio, sono in un'azione reciproca generale. I Postulati del pensiero empirico son pure tre: il postulato del primo (concernente la possibilità delle cose, in qualche tempo) è: ciò che si accorda con le condizioni formali dell'esperienza è possibile; quello del secondo (concernente la realtà delle cose, in un dato tempo) è: ciò che si accorda con le condizioni materiali dell'esperienza è reale; quello del terzo (concernente la necessità delle cose, in ogni tempo) è: quello il cui accordo col reale è determinato secondo le condizioni generali dell'esperienza è necessario. I luoghi citati contengono in sostanza tutta la dottrina analitica kantiana del sistema dei principj dell'intelletto puro (1).

25. — Ripigliando le conclusioni dedotte dalla critica dello schematismo, vediamo ora se, col suo ultimo sforzo dell'Analitica

(1) KANT, *r. V.*, 140-190.

Digitized by Google

trascendentale, Kant sappia veramente evitare lo scoglio dell'arbitrarietà, vale a dire, se la sua sintesi *a priori* sia qualcosa di più che una rapsodia puramente descrittiva e possibile di determinazioni. Quale era il proposito di Kant? Forse quello di spiegare la conoscenza per l'esperienza, cioè per il *semplice* essere? No, certo. Kant voleva superare David Hume. Kant voleva spiegare la conoscenza per l'*a priori* cioè per il suo dover essere, vale a dire per la sua necessità e per la sua universalità. Kant insomma voleva e doveva provare la necessità della conoscenza e nel contempo la necessità della conoscibile realtà. Ma che cosa riesce egli a provare in ultima analisi? Riassumiamo più liberamente la sua prova. Avendo in poter suo il molteplice sentito, Kant comincia a stabilire che l'esperienza non sarebbe possibile, se ogni oggetto non fosse sottoposto alle condizioni necessarie ed universali dell'unità sintetica degli elementi diversi dell'intuizione. Da ciò si deduce che la possibilità dell'esperienza, da un lato, si risolve nell'unità sintetica dei fenomeni, dall'altro, diventa a punto ciò che conferisce alle nostre conoscenze *a priori* la objettiva realtà. La quale del resto può sempre essere mostrata nell'esperienza. Ma, se l'esperienza è possibile solo a queste condizioni, ciò significa che la realtà non può aver luogo diversamente, cioè senza queste leggi contenute nei principj dell'intelletto puro, che la Critica non tarda a riconoscere come il dover essere della medesima realtà. Allora può stabilirsi il ragionamento seguente: l'essere è identico al dover essere, ma il dover essere è niente altro che il pensiero, dunque l'essere è identico al pensiero. Così l'identità dell'essere e del pensiero diventa il criterio della conoscenza, e questa interpretazione esaurisce tutto il significato più largo della prova kantiana. Però noi domanderemo ai partigiani di questo ragionamento, se Kant aveva già in poter suo la necessità logica (1). Se sì, allora

(1) Intendiamo qui parlare della necessità che è caratteristica alle verità della scienza esatta, non di quella che risulta dall'impossibilità di alienare le forme sensibili o intellettuali che sono connaturate con l'attività medesima dello spirito e che perciò a punto valgono necessariamente per tutti gli oggetti. Ogni cognizione gode comodamente di questa ultima necessità;

Digitized by Google

era inutile che egli tentasse di vincere Hume spiegando la conoscenza per l'*a priori* che, in fondo, come vedemmo, non è altro che la necessità; perchè il problema sarebbe già stato risolto prima d'esser posto da Kant. Se no, come mai Kant, colla semplice unione del possibile e del reale, può giungere al necessario, contrariamente alla sua medesima definizione? Se ciò che è, è solo e sempre com'è, non mai come dovrebbe essere, e parimenti accade del possibile, è evidente che Kant non fa altro che realizzare delle astrazioni, perchè il possibile non è che una pura astrazione del pensiero, e Kant trapassa illogicamente ora dal possibile al necessario, ora dal reale al necessario. Però, in nessun caso, riesce a spiegare la cognizione reale per il suo *a priori*. Se fosse vero che la cognizione reale si salva interamente per il suo *a priori*, sarebbe vero che la cognizione reale si convalida autoctisicamente per sè stessa. Ma in tal caso non avrebbe mai senso lamentare la mancanza della prova della necessità sia dell'essere che del conoscere, perchè il più sicuro criterio della conoscenza reale sarebbe senz'altro l'identità della descrizione colla deduzione. Crediamo di non dovere dilungarci di più in quest'analisi critica della deficienza della dottrina kantiana.

Concluderemo quindi osservando che le due critiche dello schematismo e dei principj dell'intelletto puro ci conducono agli stessi risultati. Ciò che forma l'oggetto dell'Analitica trascendentale non ci dà adunque alcun diritto di concludere che il problema dell'apoditticità dei giudizj sia stato risolto in modo sodisfacente, cioè con un principio supremo capace di distruggere d'un colpo solo il dogmatismo, l'empirismo e lo scetticismo, secondo il proposito di Kant.

---

ed è di questa che parla Kant. E accade anzi che egli parli di questa anche quando vorrebbe e dovrebbe parlare di quella; ma la prima è speciale alle verità dimostrate e dimostrabili, cioè alle verità rigorosamente deduttive. Per comprendere il valore della soluzione data da Kant alla questione dei giudizj sintetici *a priori* non si deve dunque trascurare questa importantissima distinzione fra le due necessità, che lo stesso Kant non ebbe la fortuna di speculare.

Digitized by Google

26. — Facciamo infine un'altra considerazione sopra la natura e il valore logico della dottrina dei principj.

V'è qualcosa di veramente grande nell'Analitica di Kant ed è a punto la costante esigenza d'un metodo per fissare in modo necessario ed universale la molteplicità degli elementi analitici nell'unità sintetica del vero conoscere. La Critica della Ragion pura contiene questa esigenza implicita in tutta la Teoria elementare cioè, prima nell'Estetica trascendentale, poi nella prima parte della Logica trascendentale comprendente l'Analitica dei Concetti e l'Analitica dei Principj. Ma tale implicazione è rivelata da Kant in modo instabile e controverso, di guisa che se vogliamo trarre dalla sua teoria la proposizione esplicita che ci interessa, bisogna prima di tutto tradurre più congruentemente la sua terminologia. Inoltre i giudizj sintetici non sono da considerare come l'ultima fase del vero conoscere sintetico, nè la vera sintesi scientifica come autoctisi, nè gli schemi come produzioni senza prova, e finalmente all'interpretazione taumaturgica dell'*a priori* deve essere sostituita l'interpretazione rigorosamente scientifica dell'universalità e della necessità. Allora è da notare che la questione kantiana sulla possibilità dei giudizj sintetici *a priori*, mostrandosi inetta a giustificare la vera sintesi della scienza, fa nascere propriamente quest'altra: « come sono possibili le verità necessarie ed universali della scienza? » Ne segue che il valore delle ricerche presenti, se ne hanno uno, dovrebbe principalmente consistere nel rendere noto come la ragione non sia, come dice Kant, la facoltà che ci porge i principj *a priori* della conoscenza, ma bensì quella che scopre e dimostra le verità sintetiche necessarie e universali della conoscenza deduttiva, cioè « com'è possibile la deduzione sintetica della scienza? » Da questa concepita necessaria presupposizione di qualunque soluzione possibile della sintesi apodittica, non del giudizio, ma del vero conoscere, si esce direttamente nella nostra tesi che, per non intralciare l'esposizione critica del sistema kantiano, sarà esposta separatamente, a suo debito luogo. (III, II).

27. — Continuando l'esame dei punti più essenziali della dottrina kantiana in rapporto al problema che ci occupa, rileviamo ora le dichiarazioni intorno al principio della distinzione di tutti

Digitized by Google

gli oggetti (Fenomeni e Noumeni), le quali sono per noi della più alta importanza, perchè da esse si ricava il vero senso del kantismo. Dicevano dianzi come, secondo il punto di vista della Critica della Ragion pura, la conoscenza acquisti un valore universale e necessario, anzi objettivo, per il puro concorso di condizioni soggettive inerenti alla costituzione dello spirito. In conseguenza, la dottrina kantiana deduce che noi possiamo conoscere le cose, non come sono in sè, ma solamente come sono in noi; la realtà da noi percepita non è l'essenza delle cose o la realtà in sè cioè il noumeno, ma solamente l'apparenza subjettiva ossia il fenomeno del noumeno. Da una parte, abbiamo dunque la cosa in sè come una realtà estranea alla nostra coscienza, dall'altra, la cosa in noi cioè la parvenza o rappresentazione puramente subjettiva della cosa in sè. La preoccupazione della cosa in sè è costante in tutta la Critica della Ragion pura. Essa in fatti si presenta alla facoltà ricettiva formativa della sensibilità, si ripresenta alla facoltà ordinatrice spontanea della intellettualità. Ma nè il primo sensibile della Estetica trascendentale, nè il primo logico della Logica trascendentale sono in grado di attingerla minimamente; perchè le forme sensibili sono condizionate al loro soggetto e non possono identificarsi coll'oggetto. Il tratto più carattteristico a questo riguardo è il seguente: « Che sorta di natura possano avere gli oggetti in sè, fatta astrazione da ogni ricettività dei nostri sensi ci è del tutto ignoto. Noi non conosciamo altro che la nostra maniera di percepirli, che è particolare a noi, e non è propria necessariamente di tutti gli esseri, quantunque sia propria di tutti gli uomini » (1).

Quanto alla conoscenza di questo noumeno, secondo Kant, questa è resa possibile sia dall'infinita e imprevedibile possibilità della conoscenza, sia dalla necessità che la sua idea circoscriva la sfera della conoscenza; donde emerge il doppio carattere negativo e positivo del noumeno, dedotto dalla bilateralità medesima del concetto di limite.

28. — Se noi consideriamo ora queste dichiarazioni, scrutandone il vero fondamento, vedremo che la stessa virtualità logica, ac-

(1) KANT, *r. V.*, 65.

Digitized by Google

compagnata analogamente dalla fallacia dimostrativa, che notammo nei sommi capi antecedenti, ricorre a proposito della cosa in sè, la quale però è stata tanto variamente discussa e interpretata dai critici quanto varie sono le interpretazioni e le proposte soluzioni del problema filosofico fondamentale. Un siffatto giudizio non è dato punto per ironia. A cominciare da Beck e Fries l'interpretazione della cosa in sè, cioè l'interpretazione della Ragion pura, è il grande drama dell'idealismo e del realismo, cioè niente meno che la filosofia moderna. Invero, chi guardi, da un lato in modo particolare alla 1.ª edizione della Critica, dall'altro all'affermazione kantiana (valida per entrambe le edizioni) dell'esclusiva soggettività dell'oggettività della cognizione, oltre al fatto della perfetta inconoscibilità della cosa in sè, ha ragione di propendere per l'idealismo. Il Garve, il Beck, poi G. E. Schulze, S. Maimon, F. H. Jacobi e il Fichte furono i primi sostenitori del senso idealistico. Ma è noto che Kant si professò contrario all'idealismo assoluto, in quattro occasioni diverse, cioè nella dissertazione inaugurale del 1770, nei *Prolegomeni ad ogni futura metafisica* del 1783, due anni dopo la prima edizione della Critica, nel 1787 nella 2.ª edizione della Critica, nel 1799 nel Giornale di lettere, protestando contro l'interpretazione di Fichte. Non tener conto di queste dichiarazioni, tanto esplicite, quanto importanti per l'apprezzamento del vero Kant, sarebbe un errore storico e critico poco giustificabile. Perciò chi guardi, da un lato a queste esplicite dichiarazioni, dall'altro all'innegabile affermazione kantiana della cosa in sè come realtà straniera e parallela alla nostra coscienza e pensata anche come fondamento dei fenomeni, ha ragione di propendere pel realismo. Così il Fischer seguito dal Martinetti (1).

Noi cerchiamo di portare un po' di orientamento in questo labirinto, riconoscendo che entrambe le interpretazioni precedenti, cioè l'idealistica e la realistica, sono vere in ciò che affermano, false in ciò che negano. Nè l'idealismo (assoluto) nè il realismo (assoluto) per la loro natura dommatica convengono al pensiero

(1) MARTINETTI, *op. cit.*, p. 65-68.

Digitized by Google

kantiano (escludendo il puro carattere negativo del noumeno conforme all'interpretazione del Masci). Pertanto, concluderemo per nostro conto che la cosa in sè di Kant non è nè la mente o lo spirito degl'idealisti, nè la realta al di là del soggetto cioè l'oggetto dei realisti, ma la ragione logica cioè la legge della subobjettiva realtà. Questa è l'interpretazione più conseguente e più feconda che si può dedurre dal vero spirito di Kant. Ecco la tesi che sosterremo nelle osservazioni che seguiranno con argomenti dedotti dallo spirito della Critica (1).

Vedemmo che Kant presenta e ripresenta la cosa in sè, sia davanti all'Estetica, sia davanti all'Analitica, senza però mai lasciarla conseguire nè dall'intuizione, nè dall'intelletto. Da ciò segue che per Kant la cosa in sè ha un doppio modo di essere, cioè il primo come supposizione delle forme sensibili dello spazio e del tempo, il secondo come supposizione delle forme intellettuali delle categorie.

Ma in nessun caso è propriamente un inconoscibile, essendo più tosto un inconosciuto, cioè un inconoscibile relativo.

Per brevità e chiarezza, chiamiamo *noumeno oggettivo, sensibile, reale* o noumeno senz'altro, la cosa in sè, intesa nel primo modo cioè come supposto delle forme dell'intuizione, e *noumeno soggettivo, intellettuale, ideale* o *noomeno* la cosa in sè, intesa nel secondo modo cioè come supposto delle forme dell'intelletto. La dottrina di Kant viene considerata come una dottrina realistica dal punto di vista esclusivo del noumeno, come una dottrina idealistica dal punto di vista eslusivo del noomeno. Secondo Kant, come il noumeno resta indifferente alle mutazioni sensibili dello spazio e del tempo, così il noomeno resta indifferente alle mutazioni intellettuali delle categorie. Ma basta già questa doppia supposizione di presenza e di indifferenza dell'in sè per conferire all'in sè la nota proprietà d'essere, come dicemmo, non un inconoscibile, ma un'incognito in doppia relazione possibile col senso e coll'intelletto, cioè un ente incognito particolarmente,

(1) **Tale a me sembra l'interpretazione più conforme alla mente equilibrata di Kant e alla maggior parte delle sue spiegazioni.**

Digitized by Google

ma un ente cognito generalmente, oltre al fatto d'esser cognito come incognito (1). È vero che ciò contrasta coi passi della prima edizione ove si dice, rispetto al noumeno, che « la cosa in sè è una x di cui si sa niente ». Ma è pur vero che Kant poscia aggiunge che il qualche cosa, a cui il fenomeno si riferisce, *deve* essere qualche cosa indipendente dalla nostra sensibilità. Per quanto sia generica quest'attribuzione dell'indipendenza dell'in sè della nostra sensibilità, è innegabile che essa finisce per determinare in modo positivo un *dover esser logicamente proprio* alla cosa in sè. Non trascuriamo quindi l'occasione di far intravedere, per quanto è possibile, che, malgrado le difficoltà, le oscurità e gli stessi equivoci della 1.ª edizione, riconosciuti dallo stesso Kant nella 2.ª edizione, in questo *dover essere logico* già rimane caratterizzata la *natura logica della cosa in sè*. Ma non mancano altri argomenti notevoli che ci permettono di stabilire meglio la nostra tesi, circa la cosa in sè, considerata in modo positivo, come la ragione logica della subobjettiva realtà. In una nota della prefazione alla 2.ª edizione si dice. « Per conoscere un oggetto bisogna che io possa provare la sua possibilità... Ma io posso pensare ciò che voglio, purchè io non contradica a me stesso... Per attribuire a un tale concetto validità oggettiva (reale possibilità, poichè la prima era puramente logica) si richiede qualcosa di più... (2) ». Ora qual'è il vero senso della possibilità logica assegnata alle cose in sè? Il senso si ricava dalla sentenza del testo a cui si riferisce questa nota. Rispetto alla conoscenza speculativa della ragione « ...si eccettuerà sempre, e questo deve essere bene notato, che noi possiamo almeno pensare questi stessi oggetti anche come cose in sè, quantunque non possiamo conoscerli. Poichè altrimenti ne seguirebbe la proposizione assurda che un'apparenza sarebbe, senza qualche cosa che appaja » (3). Sopra questa verità positiva ben assodata possiamo inferire che, se bisogna ammettere le cose in sè nella loro possibilità per un principio logico, diversamente non sarebbero giustificabili

(1) RAGNISCO, *op. cit.*, 191.
(2) KANT, *r. V.*, 17. nota.
(3) KANT, *r. V.* 17.

Digitized by Google

(apparenti) i fenomeni (l'apparenza del nulla non è neanche apparenza), allora bisogna ammettere che le cose in sè sono positivamente un fattore o un *principio logico dei fenomeni medesimi*. Ma allora la ragione logica dei fenomeni non può più esser attinta esclusivamente dal soggetto, come vuole Kant, e quindi Kant cade in contradizione con sè medesimo. Tralasciamo di insistere sopra quest'ultima inconseguenza di Kant. Ciò che ora più importa è la particolare prova logica dell'esistenza positiva della cosa in sè fornita dianzi da Kant, donde altresì segue l'illazione che il noumeno, essendo un fattore di ciò che dà l'esistenza logica al fenomeno, non può non considerarsi come una ragione logica del fenomeno stesso. Certo non è permesso attribuire a Kant queste interpretazioni esplicite della cosa in sè, ma del pari non è permesso negare che esse siano logicamente deducibili dalla sua dottrina. Un altro punto essenziale è poi ancora questo che, essendo la cosa in sè *un indeterminato e tuttavia imponendosi logicamente* di fronte a tutte le forme dello spirito umano, se non può dirsi, senza cadere nell'arbitrio, che sia lo Spirito stesso per cui si determinano le cose, conforme all'ipotesi del Beck, almeno potrà porsi come ragione logica di tutte le cose, vale a dire come λόγος o legge cioè logica della subobjettiva realtà, quella che nei prolegomeni teoretici (1) dicemmo la logica dell'essere e la logica del conoscere, l'*in sè » razionale » delle cose;* insomma, la seconda condizione della serie, fondamento ontologico e logico dell'universalità e della necessità della subobjettiva realtà. Siccome questa seconda condizione non può mai essere raggiunta nè dall'esperienza sensibile nè dall'intelletto puro col solo giuoco della sua spontanea attività, ma, come vedremo nella conclusione critica del sistema kantiano, solo dalle operazioni richieste dalla sintesi deduttiva non speculate da Kant, così questa interpretazione, mentre chiarisce e giustifica la sentenza di Kant che la cosa in sè non può venire attinta nè col senso nè coll'intelletto, in pari tempo fa rinascere il problema della conoscenza sintetica di valore universale e necessario in un più vasto orizzonte. Per conseguenza,

(1) Cfr. *Dell' Essere e del Conoscere.*

Digitized by Google

noi cominceremo a dire che i valori sintetici deduttivi possono distinguersi in due classi: noumenici e noomenici, i primi dànno l'unità nella moltiplicità dell'essere cioè la logica dell'essere o della natura, i secondi dànno l'unità nella moltiplicità del conoscere cioè la logica del conoscere o dello spirito. Ma la necessità in ultima analisi è una sola (1).

29. — All'Analitica trascendentale segue l'*Appendice* comprendente le Amfibolie dei concetti di riflessione (2). Ma questa teoria ha un'importanza molto secondaria e non porta alcun contributo diretto alla giustificazione della tesi che ci interessa. Quindi sembra più tosto utile continuare senz'altro l'esposizione critica del rimanente.

30. — La seconda ed ultima parte della Logica trascendentale è costituita dalla *Dialettica trascendentale*, logica non effettiva ma d'apparenza. Ad essa corrisponde la terza fonte della conoscenza cioè la ragion pura, intesa qui in senso particolare, come la facoltà per la quale la particolarità si esplica nella generalità o, in altri termini, la facoltà per la nozione dell'incondizionale. Kant continua anche in questa parte il problema fondamentale della Critica, cioè il problema della sintesi *a priori*, ma il suo scopo è di dimostrare l'impossibilità dell'applicazione trascendente dei concetti e dei principj. La differenza fra l'intelletto, fonte delle categorie, e la ragione, fonte delle idee trascendentali, è assai notevole. L'intelletto riduce i fenomeni all'unità mediante certe regole, quindi potrebbe dirsi la facoltà delle regole; la ragione invece riduce le norme dell'intelletto medesimo all'unità mediante i principj, quindi potrebbe dirsi la facoltà dei principj. L'intelletto si riferisce all'intuizione, la ragione si riferisce solamente ai giudizj dell'intelletto, senza riguardare mai la possibilità dell'esperienza, senza prescrivere mai alcuna legge agli oggetti, conservando sempre rigorosamente la sua purezza formale, subjettiva, unificatrice.

La funzione caratteristica della ragione è poi quella di incatenare i giudizj in ragionamento, d'unire quindi i ragionamenti

(1) *Dell' Essere e del Conoscere.*

(2) KANT, *r. V.*, 214-233.

Digitized by Google

stessi in superiore unità logica, procedendo da condizione a condizione ed operando (praticamente) la sintesi del condizionale. L'unità razionale suprema a cui essa tende è l'idea dell'incondizionale o dell'assoluto, intendendo per assoluto la totalità delle condizioni che la ragion pura concepisce necessariamente, allorchè, dato il condizionale, tenta ricondurlo alla sua sintetica condizione. È ovvio che per compiere questa unificazione occorrono i termini contrarj da sintetizzare; e siccome, in primo luogo, questi contrarj sono espressi più spiccatamente dai giudizj di relazione, in secondo luogo, soltanto le tre categorie di relazione concernono la sintesi del soggetto con l'oggetto, mentre le altre (di quantità, di qualità, di modalità) si riferiscono solo ai termini isolati del giudizio, così la ragion pura riduce la sua sintesi *a priori* a queste tre sole forme di ragionamento: la categorica, l'ipotetica e la disgiuntiva. A queste corrispondono le tre specie di idee trascendentali: l'unità dell'anima, l'unità del mondo, l'unità di dio, e solo per queste tre specie di idee lo spirito aspira all'unità sintetica di tutte le condizioni in generale. Il valore di queste idee è desunto direttamente dalla loro natura che è tutta *a priori*, universale e necessaria, affatto mentale e non materiale. L'unica sede delle idee è la mente. Queste idee sono puri tipi, atti e funzioni dello spirito, e non esistono come tipi fuori di esso. Perciò Platone è lodabile per la sua teorica delle idee, ma censurabile perchè ammette le idee ipostaticamente. È vero che nello spirito c'è un'illusione trascendentale naturale e inevitabile, per cui si converte la necessità subjettiva in necessità objettiva. Ma, se questa illusione non cessa, deve essere almeno svelata dalla Dialettica, il cui vero scopo è a punto di mostrare l'insussistenza di queste tre idee, quando siano considerate come objettive e come particolari, cioè estese alla realtà trascendente, benchè nella loro vera natura e funzione formale esse siano vantaggiose come altrettanti principj d'unità dell'esperienza, che ci richiamano alla meta costante del nostro progresso conoscitivo (1).

(1) Kant, *r. V.*, 234-260.

Digitized by Google

31. — Il sofisma generale della ragion pura consiste nell'attribuire alle conclusioni dedotte da premesse soggettive un'oggettiva realtà. Di qui nascono le varie specie di sofismi della ragione, che si possono ridurre a tre classi in corrispondenza alle tre specie dei ragionamenti dialettici, secondo la categoria di relazione. La prima classe è quella in cui dal concetto trascendentale del soggetto che esclude ogni moltiplicità si conclude all'assoluta unità del soggetto stesso, ma senza averne così nessuna specie di concetto (raziocinio categorico). La seconda classe è quella in cui dal ragionamento contraddittorio dell'unità sintetica assoluta della serie si inferisce la verità dell'unità opposta (raziocinio ipotetico). La terza classe è quella in cui dalla totalità delle condizioni atte a concepire gli oggetti in generale si conclude alla unità sintetica assoluta di tutte le condizioni della possibilità delle cose in generale, ossia a un essere di tutti gli esseri (raziocinio disgiuntivo). Nella prima si presentano i paralogismi della ragione pura, nella seconda le antimonie della ragione pura, nella terza l'ideale della ragione pura.

Nella prima, la ragione pura, partendo dall'io penso, condizione d'ogni concetto sia empirico sia trascendentale, vuol dedurre tutta la scienza dell'anima (1° incondizionato), cioè la Psicologia razionale contenente la dimostrazione della sostanzialità, della semplicità, dell'identità numerica dell'anima e delle sue relazioni cogli oggetti nello spazio; sempre secondo le categorie. Ma i quattro ragionamenti che conducono a queste conclusioni sono tutti paralogismi: della sostanzialità, della semplicità, della personalità e della idealità, la cui minuta trattazione è inutile esporre ora qui. La conclusione di questa prima classe è che ogni affermazione dogmatica della pretesa psicologia razionale è vana e puramente immaginaria (1).

32. — Nella seconda, la ragion pura concerne l'assoluta totalità nella sintesi dei fenomeni, presa come reale. Di qui il sistema dei concetti cosmologici distinti secondo le categorie e tutti tendenti regressivamente, cioè *in antecedentia*, verso l'incondizio-

(1) KANT, *r. V.*, 261-281.

Digitized by Google

nale del mondo (2° incondizionato). La considerazione dell'incondizionale è duplice: 1° come l'insieme dei condizionali, e in tal caso la regressione è infinita; 2° come una parte stessa della serie, avente quindi un termine primo, e in tal caso si ha o un principio del mondo rispetto al tempo e un limite del mondo rispetto allo spazio, o il semplice, o la assoluta spontaneità (libertà), o l'assoluta necessità naturale. In conformità del concetto contradittorio dell'unità sintetica assoluta della serie, resta così stabilito il quadro dell'*Antitetica* della ragion pura comprendente i quattro famosi conflitti antitetici, generati dai quattro problemi seguenti: — 1° Il mondo ha un principio nel tempo ed un limite nello spazio o no? — 2° Ogni sostanza composta, nel mondo, risulta di parti semplici e non esiste che il semplice o ciò che di questo si compone o no? — 3° Si dà nel mondo una causalità libera o no? — 4° Il mondo implica un essere assolutamente necessario o no? Per queste contradizioni generali dell'idea si può egualmente accettare o respingere la tesi come l'antitesi, perchè la chiarezza è eguale nelle due parti; quindi è impossibile decidere da qual parte sia la ragione, l'una non essendo più razionale dell'altra. Rifiutate le soluzioni tetica della dommatica ed antitetica dell'empirica, s'impone la necessità della soluzione critica data dall'idealismo trascendentale o formale, affatto distinto dall'idealismo materiale ed ordinario (1).

33. — Nella terza, la ragion pura riguarda il prototipo di tutti gli esseri che, come copie difettose, traggono da esso la materia della loro possibilità. Questo prototipo trascendentale è l'ideale della ragion pura, *l'omnitudo realitatis, l'ens originarium, l'ens summum, l'ens entium*, cioè dio, objetto della Teologia trascendentale. Al concetto dell'esistenza di dio (3°. incondizionato) si arriva facendo l'ipostasi dell'idea trascendentale. Alla domanda se questa *omnitudo realitatis* si possa provare, si risponde, prima coll'esposizione delle tre prove dell'esistenza di dio: la fisico-teologica, la cosmologica, la ontologica, poi colla dimostrazione della loro impossibilità. La conclusione che si può ricavare dalla Teo-

(1) KANT, *r. V.*, 281-382.

Digitized by Google

logia trascendentale è che l'essere assoluto resta, per l'uso speculativo della ragione, un semplice ideale regolativo, senza virtù creatrice, senza esistenza objettiva, di pura virtù pratica, in quanto serve alla possibilità della perfezione di certi atti. Al difetto della ragione può rimediare solo la Teologia morale. Segue che errore capitale della Teologia razionale è di considerare come reale objettivo ed esistente ciò che è solo idea, concetto puramente razionale, valevole nella sola periferia della mente. Il risultato della Dialettica trascendentale è dunque questo che, in realtà, non vi è un'anima in sè, un mondo in sè, un dio in sè (1).

34. — Osserviamo innanzi tutto per il presente proposito che la Dialettica trascendentale è la teoria dei ragionamenti veri e falsi dello spirito, cioè dei sillogismi e dei sofismi; e come tale rientra nel disegno comune ad ogni trattato di logica ordinaria. Chè, per quanto si dica che Kant abbandonò le partizioni formali della logica delle scuole, tenendo in niun conto quel rancido vecchiume della distinzione del concetto del giudizio e del sillogismo, colle conseguenti suddivisioni formalistiche, non si può negare che egli sostituì parecchie volte niente più che una terminologia nuova all'antica e però le partizioni fondamentali della teoria elementare rimangono inalterate, e inoltre tutte le sue soluzioni dei problemi logici restano sempre rigorosamente nel campo formale. Con ciò non vogliamo punto diminuire il pregio e l'originalità delle ricerche kantiane. Kant fu originalissimo anche nella teoria dei ragionamenti falsi dello spirito, che per lui si riducono tutti al caso tipico della conversione dell'ideale nel reale. Convertire i fattori del conoscere (fenomeni e concetti) in cosa in sè, prendere le idee soggettive per cose reali oggettive, cambiare gli enti formali della mente in enti materiali della realtà, affermare trascendente il trascendentale, ecco l'illusione naturale ed inevitabile della ragione, donde trae origine, secondo Kant, tutta la logica dell'apparenza. Ora da ciò che, secondo la Critica, l'illusione è naturale ed inevitabile alla

(1) KANT, *r. V.*, 383-461.

Digitized by Google

ragione, non discende punto un grande vantaggio alla Critica stessa, se noi vogliamo essere coerenti al punto di vista del criticismo. « Se le forme *a priori* si riferiscono solo alla realtà fenomenica e la ragione, quando col loro sussidio costruisce una concezione complessiva delle cose attribuendovi un valore objettivo, è un artefice d'illusioni, quale valore avranno le conclusioni della stessa ragione — domanda a buon diritto il Martinetti — quando, valendosi delle medesime leggi del pensiero, essa istituisce un esame critico della sua attività medesima? » (1). Questa difficoltà, a parer mio, è veramente grande; perchè, se si risponde che le conclusioni della ragione hanno valore a punto perchè e in quanto riescono a dissipare l'illusione naturale ed inevitabile dello spirito umano, precisando l'ufficio e la portata delle nostre facoltà conoscitive e mettendo chiaramente in luce l'impossibilità di trascendere l'esperienza fenomenica, il problema risorge più fieramente, sotto l'aspetto che segue. Se la ragione riesce a dissipare le illusioni, perchè si dice che essa è l'artefice delle illusioni? Quando la ragione funziona, illude o disillude? E se prima illude, come può disilludere poi? E se prima disillude, come può illudere dopo? Insomma Kant ci lascia in un mare di oscurità e di contradizioni. Il kantismo sotto questo rispetto potrebbe forse sfuggire al dilemma riponendo il vero nella pura coerenza formale, il falso e l'illusione nell'ipostasi cioè nella conversione del formale e dell'ideale dentro di noi, nel materiale e nel reale esistente fuori di noi. Ma non eviterebbe altre difficoltà. Anzitutto quella di ammettere che la formalità della ragione ha bisogno di inganno per il metodico sistemare della conoscenza. Inoltre, se è vero che l'errore della ragione consiste nell'objettivare la conoscenza che è tutta subjettiva, chi più di Kant merita gli aspri rimproveri da lui rivolti contro l'ontologismo, dal momento che egli impiega tutta la forza della sua critica per dimostrare la possibilità della sintesi *a priori* che egli presenta come objettivamente valida, in conseguenza del valore universale e necessario delle categorie? Stando fedeli al

(1) MARTINETTI, *op. cit.*, p. 237.

Digitized by Google

punto di vista della Dialettica trascendentale, non è forse un paralogismo l'objettività della sintesi intellettiva? Si può rispondere che tra Kant e gli ontologisti corre un abisso, perchè l'ontologismo è dommatico e si arroga il diritto di trascendere il trascendentale, restando nella piena ignoranza della propria illusione e rendendosi perciò colpevole di fronte alla critica. Kant invece objettivizza, è vero, ma objettivizza sapendo quello che fa, cioè vagliando colla ragione il suo operato, scoprendo egli stesso il proprio errore e quindi restando, in ultima analisi, senza colpa, perchè tale errore è naturale e inevitabile nello spirito umano ed egli lo compie, sapendo di compierlo, per un bisogno irrazionale della sua ragione. Noi siamo quindi costretti ad ammettere che la contradizione di Kant non è che apparente, perchè in fondo si riduce ad una semplice objettivazione soggettiva del soggettivo cioè ad una objettivazione *pro forma*. Ma bisogna convenire che questa difesa di Kant, acquisterebbe maggior peso se il pensiero stesso di Kant fosse più esplicito a questo riguardo. Ben si comprende però che essa non è priva di fondamento. Chiunque abbia compreso fin dove giunge l'objettività della sintesi intellettiva e che cosa è precisamente ciò che Kant intende per Idealismo trascendentale, deve riconoscere che quello che Kant cerca di salvare è *la formalità logica comune a tutta la conoscenza*, che gli offrirà poi il ponte di passaggio fra il fenomeno e il noumeno e la pietra angolare della ragion pratica. Il nuovo indirizzo della scienza per Kant è il logicismo, non l'idealismo ordinario che egli ripudia come soluzione unilaterale ed ingannatrice, il logicismo che gli dava la possibilità di combattere le illusioni della dialettica, compensandolo colla possibilità dei giudizj sintetici universali e necessarj. Questo logicismo è tutt'uno col formalismo subjettivamente objettivo della cognizione. Notisi ancora una cosa. Il formale logico e vivente di Kant non è certo il così detto formale logico e morto della scolastica. Il formale logico di Kant è *Actionsform*, il formale logico così detto della scolastica è cadavere dissecato, astrazione morta, involucro di crisalide. Ma, nel primo senso, Kant è formalista in tutta la Critica, dall'Estetica alla Dialettica trascendentale; il secondo senso è poi più un'inven-

Digitized by Google

zione degli ignoranti che una varietà della storia della filosofia. Si cessi dunque una volta di osteggiare l'indirizzo della logica formale, adducendo l'esempio di Kant. Tutta la sua ragione pura, sia quando (come attività formatrice dello spirito) è costitutiva della esperienza e della realtà, sia quando (nella Dialettica trascendentale) come facoltà dell'assoluto è solo facoltà regolatrice delle cose, non abbandona un istante il principio del formalismo.

35. — Esaminiamo le tre idee della dialettica trascendentale. È qui che riluce il fondamento logico-formale della Critica. Quanto alla prima, l'importante è in vero notare che Kant si serve di tutte le sue originali considerazioni, segnanti un nuovo indirizzo alla psicologia, per provare la formalità e quindi la nessuna realtà objettiva e trascendente della cognizione. Ed è a punto questo formalismo logico intransigente che riesce a fargli evitare il materialismo e lo spiritualismo e per conseguenza il dualismo. L'anima non è cosa e pure non è chimera. La psicologia può e deve essere ricondotta alla scienza della natura. Quando essa cerchi di conoscere i fenomeni psichici sotto le stabili leggi di natura, unificando le ipotesi in questo punto, avrà modo di non cadere nei paralogismi e nelle distinzioni mitologiche, raggiungendo quel reale che è tale nella sola periferia dello spirito. Alla stessa conclusione ci riporta la critica della cosmologia in cui aleggia lo spirito come unico creatore della realtà. Quanto alla terza, la critica trascendentale sancisce pienamente l'esclusiva formalità della ragione. Solo bisogna capire bene il modo d'intendere dio, secondo Kant. Dio, per Kant, non è principio costitutivo ed estensivo della ragione, ma solo principio discorsivo ed euristico, massima e idea insomma, puramente regolatrice della ragione. Che cosa è il dio di Kant? Anzi tutto non è una cosa reale ed esistente fuori di noi; il dio di Kant non è che il dio possibile, il dio logico, l'idea insomma, che sistema tutta la conoscenza, l'ideale della ragione, la formale unità logica per il metodico sistemare della conoscenza. L'esigenza logica suprema della ragione che come idea, per sua essenza, non ha bisogno di esistenza, giacchè l'essenza è più dell'esistenza.

Concludendo, siccome Kant mostra che nè l'idea psicologica, nè l'idea cosmologica, nè l'idea teologica sono cose in sè e che

Digitized by Google

il loro valore è solo esclusivamente formale e logico, sembra doveroso riconoscere che, tanto nello scopo, quanto nella trattazione particolare, tutta la Dialettica trascendentale non fa che rivelare e confermare l'universale formalismo logico della ragione pura.

36. — Esauriti, nella prima parte della Critica, gli elementi della conoscenza, non resta più che da esaminare il loro metodo di ricerca e di dimostrazione, il loro valore e la loro verità. Il che si compie nella seconda ed ultima parte della Critica cioè nella *Metodologia trascendentale*. Questa dottrina, a sua volta, non è che una logica applicazione della teoria elementare della conoscenza alle quattro parti seguenti: la disciplina, il canone, l'architettonica e la storia della ragion pura. La disciplina è considerata in rapporto a quattro diversi ufficj, cioè all'uso dommatico, al polemico, all'ipotetico, al dimostrativo. Circa il primo, si conclude che non vi sono dogmi nella ragion pura e perciò non le spetta il metodo dommatico. Kant è coerente da cima a fondo della sua Critica. Come ha dichiarato, fin da principio, che non conosciamo delle cose se non ciò che vi poniamo noi medesimi, come in seguito ha affermato che l'ideale non può essere convertito in reale, così ora insiste nel dichiarare che il metodo costruttivo, da lui attribuito alle matematiche, non può esser convertito in metodo discorsivo, da lui attribuito alla filosofia trascendentale e, in conseguenza, nega che in questa possano aver luogo sia definizioni, sia assiomi, sia dimostrazioni, possedute in vece dalle matematiche [1]. Circa il secondo, respinge ogni polemica dal campo della ragion pura, dichiarando che ogni questione della ragione deve essere richiamata e sciolta dinanzi al grande tribunale della Critica [2]. Circa il terzo, considera come *ignava ratio* ogni ipotesi trascendentale, in cui una semplice idea della ragione serva a spiegare gli esseri della natura [3]. Circa il quarto, stabilisce tre regole: non far uso d'alcuna prova trascendentale senza sapere a quale fonte se ne attin-

---

[1] KANT, *r. V.*, 465-483.
[2] KANT, *r. V.*, 484-502.
[3] KANT, *r. V.*, 502-509.

Digitized by Google

geranno i principj e quali saranno i mezzi e i fondamenti della prova; per ogni proposizione trascendentale non è possibile che una sola prova; non si devono usare che prove ostensive (dirette), non apagogiche (indirette) (1).

Quanto al Canone, Kant avverte che l'esercizio della ragion pura, dal punto di vista speculativo, è tutto illegittimo. L'unico canone è quindi dell'uso pratico che conduce all'*Ideale del supremo bene*, campo della morale, a cui s'apre il passaggio per questo punto (2). L'Architettonica della ragion pura si pone come il sistema di ciò che v'ha di scientifico nella conoscenza in generale e analogamente viene tracciato tutto il sistema delle conoscenze filosofiche cioè l'architettonica della Filosofia. Distinta la *Filosofia empirica* dalla *Filosofia pura*, si divide questa in due parti: *Propedeutica o Critica* e *Metafisica*. La *Metafisica* a sua volta si divide in due parti: — la prima, cioè la Metafisica dell'uso speculativo o della natura, comprende la Filosofia trascendentale od *Ontologia* e la Fisiologia della Ragion pura, distinta in trascendente o iperfisica (*Cosmologia razionale e Teologia razionale*) e immanente o fisica cioè *Fisica razionale*) (natura corporea) e *Psicologia razionale* (natura pensante); — la seconda, cioè la Metafisica dell'uso *pratico* o dei costumi, che è la *Morale* (3). La Storia della ragion pura è divisa in tre sezioni: la prima riguarda l'oggetto delle conoscenze razionali e comprende la filosofia sensualista che riconosce la realtà solo negli oggetti sensibili (Epicuro) e l'intellettualista che riconosce la realtà solo negli oggetti delle nostre idee (Platone); la seconda riguarda l'origine e comprende la filosofia empirista (Aristotele, Locke) e la noologista (Platone, Leibniz); la terza riguarda il metodo e comprende il metodo naturale (del buon senso comune) e il metodo scientifico o sistematico (dommatico: Wolf, scettico: Hume). Tutte queste vie non portano a buon esito; l'unica e la migliore di tutte è quella aperta dalla *Critica* (4).

---

(1) KANT, *r. V.*, 509-516.
(2) KANT, *r. V.*, 517-538.
(3) KANT, *r. V.*, 538-549.
(4) KANT, *r. V.*, 550-552.

Digitized by Google

37. — Arrestiamoci ancora brevemente a considerare la natura e il significato logico della Metodologia trascendentale. Innanzi tutto è evidente che questa Metodologia non è che lo svolgimento del puro formale della cognizione. Però, siccome gli elementi formali di questa sono, secondo Kant, logici a un tempo e metafisici (nel senso chiarito), così l' applicazione metodologica dà luogo ad un' insolita trattazione logico-metafisica. Ma Kant si mantiene fedele al punto di vista del formalismo subjettivo. Poco importa che egli affetti di abbandonare i quadri della vecchia dottrina del Metodo. Quando vediamo che egli, posta l' irriducibilità del metodo costruttivo al metodo discorsivo, attribuisce il primo alle matematiche, il secondo alla filosofia, comprendiamo subito che il suo intento filosofico è sempre quello di volersi attenere al lato formale, al lato logico subjettivo, al lato critico e regolatore della conoscenza. Certo il suo torto è di ignorare che il metodo matematico è tanto costruttivo quanto discorsivo, tanto materiale ed oggettivo quanto formale e soggettivo, perchè tale è la natura d' ogni metodo veramente scientifico, valido alla scoperta e alla dimostrazione delle leggi, sia del pensiero sia della natura. Kant ignorò pure il carattere deduttivo del metodo sperimentale, ignorò che tutti i ragionamenti ἐξ ἀνάγκης obediscono alla stessa formalità deduttiva. Quindi la sua logicità formale è logica solo nell' intenzione, non nel retto uso della logica pura, che non può staccare la sua fortuna dalla deduzione, se non a costo di rovinare. Ma, come si è detto, la preoccupazione logica e formale di Kant è costante. Trattando, invero, della Disciplina egli rifiuta l' uso dommatico e il polemico certo per la coerente cautela dello spirito formalistico, che si spaventa alle esaggerazioni illegittime della dialettica. Per la stessa ragione respinge l' *ignava ratio* dell' uso ipotetico e, infine, le tre regole che prescrive in rapporto alle dimostrazioni altro non sono che un evidente invito a non uscire dalla stretta legalità della forma. L' unico e singolarissimo distacco dal criterio formale si compie nella trattazione del Canone della ragion pura. Ma ne vedremo fra poco il senso ed il motivo. Quanto all' Architettonica, tornerebbe inutile ogni commento, perchè essa non è che una sistemazione della filosofia che non ha alcun rapporto colla

Digitized by Google

nostra questione. Quanto alla Storia, è almeno notevole il reciso abbandono del metodo storico, secondo il tempo del sole e la scelta d'un criterio di classificazione ispirato alla gnoseologia, che tradisce immediatamente la perenne esigenza formalistica del teoretico.

38. — Veniamo così all'unico punto in cui, come dicemmo, è giusto riconoscere che Kant abbandona il principio esclusivamente discorsivo e formale, per versare sopra un fondamento costitutivo di objettiva realtà. Questo punto è stabilito chiaramente nella teoria del Canone ove si dice *che ciò che non può acquistare la. ragion pura lo acquista la ragion pratica.* Questione vitale, perchè tocca la possibilità della congiunzione tra l'essere e il pensiero che Kant nega in tutta la sua Critica, mantenuta rigorosamente fedele al possibile del conoscere. Ma vediamo di cogliere bene lo scopo di Kant. La cosa più importante da notare a questo riguardo è che i principj dell'uso pratico che conducono all'Ideale del sommo bene sono fondati, non più sulla scienza, ma sulla fede. La convinzione acquista, non più certezza logica, ma certezza morale. Sarebbe dunque un errore imperdonabile ritenere che ciò che non può acquistare la ragion pura teoretica lo acquisti la ragion pratica, senz'altro, perchè ciò che non può acquistare la ragion pura teoretica è la certezza logica dell'objettiva realtà, a punto perchè lo scambio del logico col reale è l'illusione fatale della metafisica vecchia davanti a cui la filosofia trascendentale si arresta. Quel che invece può acquistare la ragion pratica è la certezza morale del volere che ha objettiva realtà, di cui la ragion pura teoretica non sa che fare. Questa certezza morale non è già fornita dal sapere ma dalla credenza. Qual senso ha dunque questo abbandono del principio del formalismo? Un senso innegabilmente esteriore alla cogitabilità. Lasciamo allora qui del tutto fuori di considerazione l'autorità della ragione pratica e veniamo ad un argomento di maggior peso. Trattando dell'interpretazione logica della cosa in sè, abbiamo visto che la cosa in sè è un indeterminato che si impone come una specie di imperativo davanti a tutte le forme dello spirito, benchè rimanga come qualcosa di indipendente da esse; insomma, che la sua esistenza reale deve

Digitized by Google

essere ammessa per un principio logico. Questo ammettere l'in sè come un imperativo logico e tuttavia come un imperativo indeterminato ci ha fatto molto naturalmente pensare alla possibilità di interpretare questo imperativo noumenico come la legge della subobjettiva realtà, che in sè non si identifica con nessuna cosa determinata e precisa dell'esperienza e tuttavia non può essere eliminata. Ma questa considerazione è pur quella che ci apre un passaggio imprevisto alla Critica della ragion pratica. Dal momento che l'imperativo logico dell'in sè non comanda nulla di determinato, ma pure si impone per un principio logico davanti a tutte le forme possibili dello spirito, è chiaro che esso s'accorda con l'imperativo etico della legge morale che nella ragion pratica, secondo Kant, comanda in modo analogo categoricamente, qualunque sia l'opinione che si voglia portare intorno al bene. Non ha forse detto Kant che la legge morale non comanda nulla di determinato e di preciso, questo o quel modo di agire, ma più tosto in genere l'obedienza incondizionata al suo imperativo?

Ragionando sotto tale aspetto, considerando cioè il noumeno in genere come la ragione logica di tutte le cose, si deduce la conseguenza di sommo rilievo che, nel mondo del noumeno, non è tanto la *libertà* dei singoli, quanto la *necessità* della legge, cioè la logica dell'universale realtà o la razionalità del reale. Tutto ciò, infine, mostra chiaro che la ragione del passaggio dalla ragion pura teoretica alla ragion pratica non può trovarsi altrove che nella ragione logica che esprime il vero contenuto puro, teoretico e pratico, dell'in sè e quindi il vero senso del kantismo.

39. — Ma noi dobbiamo esaminare meglio questo passaggio, il quale salva la coerenza logica delle due dottrine, per liberare la nostra interpretazione *della cosa in sè come logica in sè* da una grave difficoltà.

La difficoltà è che, stando fedeli a Kant, bisogna ammettere che nella ragion pratica si attua la libertà a punto perchè la libertà non ha luogo nel mondo dei fenomeni, ma solo nel mondo delle cose in sè, che è il mondo della morale. Ma, ciò posto, come si può ancor sostenere, conforme alla nostra veduta, che il

Digitized by Google

mondo della ragione pratica sia più tosto il mondo della necessità, fin dalla precedente Memoria, identificato col mondo delle leggi? Questa difficoltà non esiste per Kant; perchè, secondo lui, la ragione pratica, pur essendo veramente legislatrice, gode la perfetta autonomia della libertà. Quindi legge morale e libertà s'accordano perfettamente. Ma per noi che, in virtù dell'interpretazione logica dell'in sè, vogliamo congiungere la libertà di Kant con la necessità della legge, la cosa cambia. Tuttavia noi potremo risolvere la questione distinguendo due sensi opposti della libertà, non per un capriccio arbitrario e troppo comodo della critica, ma per seguire quello stesso criterio fondamentale che abbiamo visto determinare, nel seno stesso dei dati dell'essere e del conoscere, la distinzione fra le due condizioni necessarie e sufficienti della serie. Questa distinzione è tanto inevitabile che senza di essa sarebbe impossibile spiegare, da un lato, l'infinita verità e libertà delle variabili indipendenti, dall'altro, l'infinita verità e necessità delle variabili dipendenti dell'universo. Stabilendo una corrispondenza logica fra il noumeno e la legge, noi diremo quindi che altra è la libertà dei fenomeni altra è la libertà del noumeno; quella è libertà infinitamente varia dei singoli dell'esperienza, a cui s'accompagna eziandio un'infinita verità conforme al principio dei modelli; questa è libertà infinitamente una delle leggi, a cui si accompagna eziandio l'infinita necessità conforme al principio della ragione. Legge è necessità e libertà, perchè legge è ragione e non v'ha dubio che Kant intenda parlare della libertà conforme alla ragione. Noi conveniamo con Kant che, qualunque sia l'interpretazione della natura oggettiva di quel dovere che è il bene, l'azione buona è l'azione fatta liberamente per dovere. La legge morale non può derivare che dalla ragione cioè dall'uomo in quanto è ragionevole, perchè solo la ragione è la facoltà dell'assolutamente imperativo ed universale. Nessuno vorrà dire pertanto che, trasportando la necessità logica dell'in sè nella ragion pratica, si renda impossibile la libertà intesa al modo di Kant, perchè questa libertà e questa necessità essendo entrambe noumeniche, cioè della legge, sono anzi congiunte inseparabilmente nella ragione del volere buono.

Digitized by Google

In breve, ponendo la chiarezza della cosa in sè come la chiarezza della logica in sè, la comprensione delle due Critiche viene facilitata in modo molto notevole. Non resta più che da chiudere con un rapido sguardo le nostre riflessioni sulla filosofia di Kant.

40. — Noi esaminammo per sommi capi, dal punto di vista del panlogismo, tutta la Critica della ragion pura, tanto nella Teoria elementare, comprendente l'Estetica trascendentale e la Logica trascendentale colle due partizioni dell' Analitica (Analitica trascendentale dei concetti e Analitica trascendentale dei principj) e della Dialettica trascendentale, quanto nella Metodologia trascendentale. Il risultato più *esteriore* si potrebbe esprimere dicendo che la Critica della ragion pura non è che una logica formale *sui generis* considerata sotto i tre aspetti dell' Estetica, dell' Analitica e della Dialettica, corrispondenti in certo modo ai tre gradi del conoscere cioè all' esperienza, alla scienza e alla filosofia, e analogamente alla Gnoseologia, all'Epistemologia e alla Metafisica. La Metodologia poi non è che l' applicazione, parte positiva parte negativa, di questi principj. Ma questa considerazione critica non ha che un valore schematico e direi quasi retorico. Apriamoci dunque la via all' apprezzamento intimo di quei principj per cui la tesi del criticismo trascendentale appare strettamente congiunta colla tesi del panlogismo. Se, com' è lecito ritenere, questa intima congiunzione si lascierà provare in modo sicuro, allora la storia del panlogismo, che ora salta troppo bruscamente da Spinoza a Fichte, verrà ad acquistare un collegamento sistematico molto più razionale e profondo e il pensiero stesso di Kant apparirà sotto una luce nuova.

41. — Come prova indiziaria della tendenza panlogistica della dottrina kantiana noi possiamo addurre, in primo luogo, il formalismo a prioristico che la pervade da cima a fondo. Fermiamoci un istante a rischiarare questo punto, il quale vorrei che non sfuggisse a coloro che, in odio alla malintesa logica formale, si rifanno sempre autorevolmente a Kant come al fondatore originale della logica reale e *quindi* (!) al demolitore d' ogni logica formale.

Anzitutto, lungi dal dare un senso ingenuamente reale alla Logica trascendentale di Kant, noi dobbiamo ricordare che Kant

Digitized by Google

nella sua logica trascendentale non esce mai dalla periferia della mente, quindi la sua realtà non è mai tutta la realtà dell'essere ingenuamente considerato, non essendo che la realtà del conoscere cioè di quell'essere che è il conoscere (1). Il realismo quindi se vogliamo, in un certo senso, c'è, ma è il realismo che potremmo dire della forma realizzante cioè produttiva di realtà. Teoreticamente parlando la realtà c'è, ma è a punto solo quella che è creata dalla formatrice attività dello spirito. È noto in fatti che tutta la realtà empirica per Kant è una creazione formale dello spirito. In altre parole, dato che la costituzione dell'esperienza sia il risultato dell'attività formale del conoscere, il realismo della logica trascendentale di Kant non acquista valore che in rapporto al concetto della forma dello spirito. Prima dunque di parlare di logica reale kantiana bisognerà sempre capire bene il senso e l'estensione dei termini, perchè, se si facesse giungere Kant, mediante la sua logica teoretica, alle asserzioni objettive sul trascendente, si cadrebbe niente meno che negli errori della Dialettica, deplorati energicamente dallo stesso Kant. Certo Kant ha contribuito a generare equivoco in questo argomento, dando al medesimo termine *oggettivo* due sensi che sono, non soltanto diversi, ma opposti ed irreducibili. Coll'uno pone il reale, il trascendente, il fuori di noi; coll'altro pone il logico, il trascendentale, ciò che resta

(1) Con ciò non si vuol negare il grande merito di Kant di fronte alla storia della logica reale; ma si vuol conchiudere che, allora soltanto Kant si può considerare come « il vero e geniale ispiratore della logica reale » (Cfr. *Il valore teoretico della logica*, pag. 16 e segg.), quando si riconosca che in ragion teoretica la realtà di Kant non è che la realtà del conoscere, cioè di quell'essere che è il conoscere. Inoltre Kant - anche in questo senso limitato - non è che la logica reale come semplice coscienza, perchè il concetto panlogistico in Kant resta ancora oscuro, e la chiarezza della tesi panlogistica di Kant è la filosofia tedesca posteriore a Kant. Infine, è facile vedere che Kant in teoretica, non superando la realtà dell'essere del conoscere, ritorna a Cartesio, il quale non supera l'essere del pensare, ma non continua interamente Spinoza, che, come vedemmo, estende il concetto dell'Essere parziale del *Cogito* e lo adegua alla totalità del mondo. Quanto al nesso tuttavia profondo tra Spinoza e Kant, si ricordi quanto fu detto in principio di questo capitolo.

Digitized by Google

nella periferia della mente, ma col carattere di realtà objettiva comune a tutte le nostre conoscenze *a priori*, perchè prodotto dall'attività formale e formatrice dello spirito.

Noi non vogliamo più tornare a discutere la parte più vitale della Critica. Omai sappiamo che Kant passa solo dalla conoscenza empirica alla conoscenza pura, ma teoreticamente non esce fuori del soggetto. Certo l'empirismo non gli basta più, e neanche gli basta più l'assoluto intellettualismo. Quindi egli corregge l'uno coll'altro, dimostrando la necessità di unificarli col suo principio della sintesi *a priori*. Questa fu propriamente la gran virtù del criticismo. Ma non parliamo, con troppa baldanza, di logica kantiana reale nel senso ordinario della parola; anche perchè, se Kant seppe trascendere il conoscere empirico e travarcare al conoscere puro, dal psicologismo empirico elevandosi al psicologismo trascendentale e affermando la signoria della nuova unità che è il puro conoscere, risultato e causa insieme di sè medesimo, è doveroso riconoscere che egli non colse nè pure la prova di ciò che è realmente universale e necessario, conforme a quelle scienze esatte che aveva in animo di giustificare, cioè la deduzione, essendosi egli fermato al giudizio *a priori*, senza progredire al sillogismo *a priori* come, per una fatalità quasi analoga, vediamo che tutta la sua logica reale si ferma al campo della realtà fenomenica creata dall'attività formale dello spirito. Ad uscirne penseranno i discepoli di Kant. Questi argomenti non patiscono replica. Voglio dire che in questo processo la critica odierna può ben trovare da ridire, sia in nome della scienza, sia in nome dell'epistemologia, ma non certo in nome della tesi contraria al formalismo.

Venendo al quale finalmente, ecco qual'è il significato della logica di Kant. Kant non è fautore esclusivo della logica reale in opposizione alla logica formale. Il formalismo invece è così profondamente connaturato a tutta la dottrina di Kant che non investe soltanto la ragion pura, ma anche tutta la ragion pratica (1). In Kant si ha più tosto l'assorbimento della logica for-

(1) Sul carattere puramente formale della critica kantiana Cfr. MARTINETTI, *Sul formalismo della morale kantiana* in *Miscellanea di studj* pel cinquantenario della R. Accademia Scientifica Letteraria di Milano, 1912.

Digitized by Google

male nella metafisica soggettiva e della metafisica soggettiva nella logica formale. È vero che il reale soggettivo per Kant diventa anche in certo modo il reale oggettivo per virtù dell'attività formatrice dello spirito. Ma è a punto per questo che noi possiamo dire che l'interpretazione della forma logica, secondo Kant, riproduce e completa l'interpretazione della logica reale ed objettiva; sempre, beninteso, nel senso indicato. Onde nasce spontanea ed evidente questa conclusione. Posto che l'objettivo logico per Kant è solo il formale, segue che la ragion pura di Kant non è niente altro che la ragion formale. E noi abbiamo già posto in chiara luce che il formale di Kant non è il formale inattivo della logica scolastica. Quindi, per amore di verità e per debito di giustizia, tanto i formalisti quanto gli antiformalisti dovrebbero convenire che il concetto dell'attività sintetica originaria dello spirito, che la Critica kantiana ha introdotto nel movimento del pensiero moderno, mutuandolo inconsciamente da Bruno, Descartes, Spinoza, Leibniz e Vico, ha rinnovato l'interpretazione teoretica della forma logica, superando le posizioni antitetiche degli esclusivisti. Ignorare questo punto è ignorare Kant. Il quale, se fosse inteso a dovere, dovrebbe insomma essere accolto e salutato, tanto dai logico-formalisti, quanto dai logico-realisti, come il solo pensatore capace di opporre vittoriosamente il sintetico principio della realtà della forma e della formalità della realtà ai colpi formidabili dei negatori. Ammesso questo punto è facile capire quanto ajuto si cominci a portare alla tesi panlogistica, se si pensa che — tolta la base del formalismo — è ben difficile capire come si potrebbe salvare il panlogismo.

42. — Ma passiamo ad un altro ordine di prove. Si dirà: Kant non è panlogista almeno per tre motivi: primo, perchè è in lui troppo evidente la mancanza d'un principio unico rigorosamente e logicamente svolgentesi in tutta la realtà; secondo, perchè Kant non attribuisce al sensibile i caratteri dell'intelligibile, ponendo al contrario l'Estetica trascendentale fuori della Logica trascendentale; terzo, perchè pone il noumeno esteriore al fenomeno, quindi, se mai, limita il suo logismo alla realtà fenomenica, perdendo così l'universalità gnoseologica e metafisica del pan-

Digitized by Google

logismo, perchè un panlogismo parziale non è più un panlogismo. Ma queste prove non reggono completamente.

Infatti, rispetto alla prima, basterà ricordare che Kant non ammette un principio unico logicamente svolgentesi in tutta la realtà, perchè ogni ipotesi semplice a questo riguardo gli sembra una *ignava ratio*. Questa osservazione forse è anche capace di scusare la mancanza d'una deduzione genetica delle diverse *forme della sintesi intellettiva* che Kant si limitò ad enumerare analiticamente ed empiricamente. Ma, ad onta di questa mancanza, che potrebbe essere in fondo niente altro che l'effetto di una puerile fobia giustificata dalla inveterata avversione ad ogni sentore di metafisica dogmatica, come mai *quella attività formatrice dello spirito che*, come ha giustamente osservato il Martinetti, *per virtù del principio formale si identifica collo stesso processo costitutivo della conoscibile realtà*, sarebbe inetta, aggiungo io, a fungere da principio unico, logicamente svolgentesi in tutta la medesima realtà? Certo l'impiego di questo principio poteva esigere una maggiore energia, tanto più se si pensa ai progressi imponenti del panlogismo nei precursori di Kant; ma la variazione, nel grado dell'apparenza, conferma e non esclude, la presenza del principio unico formativo. Non ha Kant avvertito nella Metodologia che alla filosofia trascendentale non si può rimproverare la mancanza d'una semplice idea della ragione atta a spiegare le cose della natura, a punto perchè l'uso della ragion pura in questo caso sarebbe vano fallace e illegittimo? Preoccupato soverchiamente dal bisogno di fissare, con una palpabile differenza, i confini fra la sua filosofia critica e la filosofia dogmatica, credette di distruggere il principio metafisico mentre in effetto ne distruggeva soltanto l'apparenza. Senza dilungarmi in citazioni superflue, mi basterà avvertire che « attività formatrice dello spirito identificantesi col processo costitutivo della realtà a rigor di termini non panlogistica » è qualche cosa d'inconcepibile e di ripugnante. Per dare adunque un senso ragionevole alla prima objezione converrebbe almeno ammettere che Kant edificava con una mano ciò che distruggeva con l'altra.

Digitized by Google

Rispetto alla seconda, si può notare che, se Kant direttamente non attribuisce al sensibile i caratteri dell'intelligibile, conforme al principio del più esplicito panlogismo (1), tuttavia questa attribuzione si mostra possibile spingendo il pensiero di Kant alle sue ultime conseguenze. Certo l'objezione si può apparentemente rafforzare osservando che la differenza tra il sensibile e l'intelligibile sembra confermata dall'argomentabile diversità dell'*a priori* preposto alle loro forme. Nell'Analitica c'è la deduzione dei concetti, nell'Estetica non c'è la deduzione delle intuizioni. Inoltre Kant sembra confermare questa differenza anche nella Metodologia, in cui dice che, siccome senso e intelletto sono fonti di conoscenza diverse per le loro forme, così ne nasce una profonda differenza di metodo. Ma questi sono pretesti di facili dispute superficiali, non ragioni di fondo contrarie all'interpretazione logica di tutta la dottrina. Quanto all'esclusione dell'Estetica dalla Logica ho già tentato di mostrare, a suo luogo, come questo non sia un argomento decisivo contro la tesi che qui si sostiene.

Rispetto alla terza objezione, messa in disparte ogni pretesa di essere più kantista di Kant, non posso nascondere che la mia soluzione apparirà inevitabilmente dubia ed incerta. Non tacerò tuttavia quei segni che fanno, a parer mio, inclinare il giudizio verso l'interpretazione del panlogismo. Si osservi, anzitutto, che il dualismo metafisico di Kant non gli fa porre una realtà oggettiva esteriore al sistema soggettivo che sia come il caos in cui il soggetto introduce un ordine, com'è nel caso del razionalismo. Quella realtà positiva che è il noumeno non è infine, come vedemmo, ammessa da Kant per un principio logico? Dunque, benchè la cognizione sia inetta a rivelarcene la natura, perchè non dovremmo dare un peso alla tendenza pratica della ragione, la quale ci invita ad interpretarla omogeneamente, elevandoci al principio della logicità di tutto il reale? Oltre di che, nè pure il kantismo ammette la realtà sensibile come un degradamento illogico del mondo ideale, com'è nel caso dell'idea-

(1) Non sarà forse inopportuno ricordare che in tutti i sistemi metafisici è immanente il panlogismo. (II, 1).

Digitized by Google

lismo ontologico. Anzi, come fu già osservato nella risposta alla prima objezione, la realtà sensibile parallela alla sensibile conoscenza, non può ritenersi nè illogica nè alogica nella sua formazione, essendo costituita in virtù dell'unità e della coerenza dell'attività sintetica dello spirito. Eliminati pertanto questi contatti che avrebbero potuto avvincere la dottrina di Kant a sistemi diversi dal panlogismo, la terza objezione ha questo merito, sopra le due prime, di ridurre nei suoi veri termini la natura e la portata del panlogismo della ragion pura, giacchè ci richiama nel puro campo del trascendentale.

Qui però io mi dispenso dall'obligo di trattare la difficoltà dal solo punto di vista della terza objezione, perchè spetta a me di indicare gli altri punti più espliciti e solenni dell'Analitica trascendentale che aiutano l'interpretazione del panlogismo.

43. — Bisogna notare oramai il punto che concerne la determinazione della possibilità e del valore della scienza. È noto che Kant, determinando il processo formativo della conoscenza e identificandolo col processo costitutivo della realtà, insieme colla dottrina gnoseologica ed epistemologica fonde la sua dottrina psicologica e metafisica. Ma nel ricercare le condizioni formali e formative della scienza, Kant si arresta alla forma del giudizio sintetico *a priori*, e con la sua analisi logica trascendentale crede d'aver raggiunto pienamente il suo quadruplice scopo. Noi tocchiamo qui uno dei difetti più gravi dell'Analitica trascendentale. Come invero si può ammettere che i giudizj siano in grado di avere valore objettivo solo perchè l'intelletto autoctisicamente è in grado di applicare le categorie alle intuizioni? Il vero nodo della formazione scientifica non è la giudicazione, ma la deduzione, sotto il duplice aspetto del calcolo e dell'esperimento. Il solo mezzo di scoperta e di prova d'ogni scientifica verità è la deduzione, non il giudizio per sè stante. Kant non apprezzò il valore scientifico della deduzione. Si tenne al solo giudizio. Kant deriva l'universalità e la necessità dei giudizj sintetici *a priori* dal solo spirito. Le verità scientifiche per Kant sono universali e necessarie perchè le sintesi giudicative *a priori* sono produzioni del me. La dottrina della sintesi *a priori* di Kant è certamente degna d'ammirazione. Quando egli afferma

Digitized by Google

che l'oggettività, o per meglio dire la validità oggettiva delle verità scientifiche, deriva dal fatto che gli oggetti della realtà non sono che nostre produzioni, cioè dei fatti *fatti dai noi*, salta subito agli occhi il suo profondo nesso colla precedente dottrina vichiana della conversione del vero col fatto *(a nobis factum)*. E questo nesso le conferisce un posto sicuro nella storia delle idee. Ma la logica trascendentale mostrerà sempre una enorme lacuna. Si potrà sempre imputare a Kant la mancanza dell'Analitica trascendentale della deduzione. E questa lacuna è tanto più strana, in quanto che è lasciata da chi, pur avendo fede nella potenza della logica, s'è servito della logica per ritorcere contro di sè le proprie armi. Ma questo è un ben magro compenso! Vedemmo che Kant cercò di fare qualche cosa colla dottrina degli schemi e dell'imaginazione produttiva o figurativa. E fa meraviglia che non abbia pensato di far tesoro della teoria deduttiva di Leibniz. Io stimo pertanto che sia pregio dell'opera richiamare l'attenzione degli studiosi su questa materia e indicare la maniera di completare Kant.

44. — La scienza per Kant si compone di tre elementi: un elemento sensibile e materiale (molteplice sentito), un elemento sensibile e formale (spazio e tempo), un elemento intellettuale e formale (categorie). Questa considerazione epistemologica, messa in chiara luce dal Cantoni [1], ci segna adunque la via da tenere per la soluzione del problema fondamentale della scienza. Gli elementi della scienza si possono, a mio parere, portare a cinque:

1.° elemento oggettivo sensibile informe (molteplice sentito),

2.° elemento oggettivo sensibile formale (spazio e tempo ambienti),

3.° elemento soggettivo sensibile formale (spazio e tempo inerenti nel soggetto),

4.° elemento soggettivo intellettuale e formale (concetti e giudizj),

5.° elemento strumentale e formale (deduzione).

A sviluppare e compiere questa dottrina io ho già dedicato molte ricerche e tornerò a sostenerla con altre prove nella terza

[1] Cantoni, *E. Kant*, I, 320.

Digitized by Google

parte di questo lavoro, essendo troppo alieno dal presumere d'aver toccata la meta. Ma già da questi aridi elementi il lettore può arguire quale piega deve assumere, secondo questa teoria, la questione del valore objettivo della scienza. Prima di tutto bisogna capire che questa objettività deriva dalla validità universale e necessaria delle verità della scienza. Questa validità universale e necessaria a sua volta è riconosciuta e quindi attribuita a certe proposizioni solo quando e dopo che negli strumenti logici combinati a tale scopo già si è svolto il processo caratteristico della deduzione. Da sè, cioè senza questo processo deduttivo (che malgrado la sua strumentale formalità può essere compiuto anche nel solo spirito umano, coi simboli delle idee, mentre ordinariamente ha luogo col calcolo esterno e coll'esperimento), lo spirito non può produrre alcuna verità, a cui si possa con sicurezza attribuire validità universale e necessaria. Certo il processo della deduzione è sempre e solo compiuto dallo spirito, ma sempre e solo sotto la condizione d'una formalità logica determinante. È in questo senso che io non credo di poter ammettere con Kant che l'universalità e la necessità dei giudizj siano una produzione spontanea del solo intelletto.

Stabilito questo criterio, bisogna capire che la validità oggettiva dei valori universali e necessarj così dedotti si ottiene *eo ipso*, per ciò che tutti i rapporti universali e necessarj non sono mai nè oggettivi, ma sono sempre suboggettivi, cioè valgono per tutta la realtà. Non ci sono rapporti universali e necessarj validi solo per il soggetto o solo per l'oggetto. L'apoditticità è unica. Quindi, a rigore, il passaggio dal nesso logico (cioè universale e necessario) al nesso reale è un non-senso. Ogni nesso logico è reale perchè è logico; ogni nesso reale è logico se è universale e necessario. Il vero mediatore fra il mondo soggettivo e il mondo oggettivo è quindi il nesso logico, il quale però può provarsi solo colla formalità della deduzione. Non le cose sono eguali alle idee, (quando si attui la condizione deduttiva sopra elementi qualsiansi dei due mondi) ma il loro nesso logico, la loro logica. E questo è il vero senso dell'*ordo* di Spinoza. Non ci sono due logiche, ma c'è una logica sola: la logica dell'essere che è la logica del pensare. Ma ora non

Digitized by Google

faccio che toccare di volo quella dottrina che ho già ampiamente chiarita nelle opere precedenti.

Quanto alla conoscenza delle cose come sono in sè, dato e non concesso, si capisce, che dire « legge » e dire « cosa in sè » significhi lo stesso, si potrebbe affermare, almeno a titolo di scherzo, che la scienza esatta non può e non deve preoccuparsene per la sempliee ragione che non si occupa mai d'altro. Fuori di scherzo, qual'è l'oggetto delle scienze esatte? La determinazione delle leggi (*vincula*) dei fatti (*data*). Ora una delle due: o le cose in sè sono leggi o fatti o sono altra cosa. Ma se sono altra cosa la scienza per definizione non può e non deve occuparsene. Se invece sono o fatti o leggi entrano nell'ambito della scienza.

Ma anche qui tuttavia bisogna dilucidare una questione a cui s'è già accennato in quest'opera parecchie volte. Noi abbiamo sempre ammesso che ogni scienza esatta, dal punto di vista del metodo, è un sistema di verità dimostrate o per calcolo o per esperimento. Queste verità sono in ultima analisi espressioni di leggi cioè di rapporti universali e necessarj di fatti. Ora è manifesto che, non la determinazione di un fatto singolo o dei fatti (*data*), ma la determinazione dei rapporti costanti dei fatti (*vincula*) costituisce l'oggetto proprio delle scienze. I dati, come dati, si sentono, si mostrano esteticamente; i vincoli come vincoli si deducono, si dimostrano *necessariamente*. Se la scienza pertanto si preoccupasse dei dati in sè, fallirebbe al suo scopo; mentre i *vincula*, anche se assumano un valore rappresentativo, non richiedono logicamente questa soprastruttura.

Così possiamo renderci un conto esatto di tutte quelle teorie che impongono un compito impossibile alle scienze e comprendere, in pari tempo, la necessità di contraporre la deduzione della scienza al giudizio sintetico *a priori* col quale Kant pretendeva erroneamente di risolvere il massimo problema della scienza. E chiaro tuttavia che questa non è punto una ragione per cui noi dobbiamo considerare Kant inferiore al grande merito che gli fu attribuito nella storia delle idee. Intanto l'idealismo post-kantiano medesimo, da Fichte ad Hegel, non seppe di questo medesimo problema apprestare una soluzione epistemologica più sodisfacente.

Digitized by Google

45. — Per contro, come fu già accennato, non è difficile riconoscere nella tesi kantiana della forma logica attiva e della derivazione formale di tutto il soggettivo e della validità oggettiva della verità scientifica dedotta dal fatto che gli oggetti dell' esperienza reale sono fatti da noi, le più profonde attinenze gnoseologiche e metafisiche coi sistemi panlogistici che la precedettero e la seguirono logicamente. Ridotte al loro vero valore storico queste attinenze si possono esprimere così: se, in ultima analisi la ragion pura di Kant non è che la ragion formale, posto che il vero è ciò che è formale e posto che il formale è ciò che è formato dalla *sintesi a priori dello spirito*, secondo le leggi logiche della sua *unificante ed autoctisica attività*, posto cioè che il formale è il fatto logico, e senz' altro « il fatto », (non potendo darsi che un fatto vero sia fatto non logicamente) segue che il vero e il fatto (logico formale) si convertono reciprocamente. Questa conclusione poi non è altro che il principio vichiano: « *verum quod factum* ». Ma è a bastanza noto in qual connessione storica e logica il principio vichiano stia colla premessa spinoziana e leibniziana: « *verum quod logicum* », donde si deduce la conclusione: « *logicum quod factum* », « *factum quod logicum* » cioè il grande principio hegeliano che « tutto ciò che è razionale è reale e tutto ciò che è reale è razionale ».

Questo principio è notoriamente capitale al panlogismo. Non è dunque difficile comprendere come il fatto logico di Kant, così inteso, si colleghi intimamente al fatto logico del panlogismo, benchè la collocazione niente affatto cronologica di tutti questi principj possa a prima giunta far credere che questa deduzione non sia altro che un sottile artificio calcato sopra un preconcetto. Se non che, mentre a questa objezione potrebbero non sottrarsi coloro che sostengono la tesi della medesimezza logica e cronologica della storia della filosofia, noi possiamo in questo punto lasciare comodamente da parte la questione, aderendo più tosto alla sentenza del Martinetti, la quale però viene qui ad acquistare una portata un pò diversa dall' originale. « A Kant spetta perciò il merito, nonostante che egli abbia irrigidito l'unità vivente dell' intelletto nelle attività puramente formali dei principj *a priori*, arrestandosi così ad una specie di relativismo scettico,

Digitized by Google

da cui lo salvò solamente la sua profonda considerazione del fatto morale, di avere per il primo aperta la via a considerare la realtà come una costruzione spirituale, come *lo svolgimento della coscienza:* sotto questo rispetto egli è veramente il padre della nuova metafisica idealistica » (1).

46. — Non è infine da tacere che il principio teoretico della critica kantiana si collega al principio del panlogismo per un altro inaspettato ma gravissimo motivo cioè per quello stesso motivo

(1) MARTINETTI, *op. cit.*, pag. 245. Questo autore esclude la dottrina kantiana dal panlogismo. Quindi salta dal panlogismo spinozistico al panlogismo postkantiano. Tuttavia nel chiarire le differenze tra queste due fasi del panlogismo riconosce che il panlogismo postkantiano trova la sua genesi nel trascendentalismo kantiano. Le molto lucide dichiarazioni che egli fa su questo punto sono le seguenti.

« Appena occorre rilevare che questa forma di panlogismo (postkantiano) ha le sue radici nella teoria kantiana della costituzione della realtà fenomenica per opera dell'attività sintetica dell' intelligenza... La rivoluzione infatti che Kant si era proposto di introdurre per mezzo della sua critica si riduceva a punto a mostrare che, non il nostro pensiero si modella sopra gli oggetti, ma gli oggetti si modellano sul nostro pensiero ; onde per Kant istesso la realtà veniva ad essere posta non come un essere a noi straniero ed indipendente dallo spirito, ma come una costruzione subjettiva, come il prodotto dell' attività sintetica dello spirito applicata al dato. Inoltre Kant stesso aveva nella sua Metafisica della natura dato l' esempio d' una costruzione *a priori* delle leggi più generali della natura... Kant però... aveva limitato l' opera sua ad un' enumerazione analitica ed empirica delle diverse forme della sintesi intellettiva che vengono alla luce nell' esperienza, senza curarsi di collegarle in una deduzione genetica. In secondo luogo Kant non si era mai stancato di avvertire che il suo sistema di principj *a priori* si riferiva solo al mondo fenomenico, non alla cosa in sè, e rivestiva quindi un carattere puramente formale ; onde, non appena lo spirito cercava in esso una risposta esauriente al problema della realtà in sè, non faceva che avvolgersi in oscurità e contradizioni inestricabili. Kant, in altre parole, aveva considerato le leggi dello spirito sempre sotto l' esclusivo aspetto della loro coefficienza nella conoscenza fenomenica ; il problema del valore trascendente dei costituenti trascendentali dell' esperienza e della loro connessione da questo punto di vista era stato da lui posto, ma non risolto... La gnoseologia kantiana... lasciava insoluta la questione metafisica fondamentale » *op., cit.* pag. 365-366. Il RIEHL, *op. cit.*, I, pag. III, considera invece il criticismo come la distruzione della filosofia trascendentale. Cfr. anche il GÖRING, *System d. krit. Philos.*, Leipzig. 1874-75, I, pag. 15, II pag. 108.

Digitized by Google

che ha deciso Kant a proclamare il primato della ragion pratica, malgrado la grande importanza da lui assegnata alla ragion teoretica. Questo motivo è precisamente il formalismo razionalistico della morale kantiana.

Non credo che vi sia ormai chi disconosca l'importanza capitale di questo carattere. Quando pure fosse disputabile la costante fedeltà di Kant al principio del formalismo, basterebbe il fatto che Kant respinge nettamente tutte le dottrine morali che implicano un fine materiale, come impotenti a fornire una legge morale vera cioè universale e necessaria conforme alla natura della ragione. Ma il problema che stiamo indagando concerne l'apprezzamento del principio kantiano per sè medesimo e non già le applicazioni polemiche, e nè pure i lievi abusi che ne ha fatto lo stesso Kant, perchè altrimenti, se dovesse mai negarsi tutto ciò che può venir adoperato male, bisognerebbe negare ogni cosa, non che il formalismo razionalistico di Kant. Ora per quale motivo Kant ammette che tanto la ragion teoretica, quanto la ragion pratica hanno comune natura ed origine dalla ragione? Perchè, tanto nei valori teoretici, quanto nei valori pratici, sono inerenti le note comuni della formalità, dell'universalità e della necessità. Ma tutto ciò in cui sono inerenti queste note della formalità, della universalità e della necessità è logico. Infatti vedemmo come possa ridursi a Logica (contro la parola esteriore di Kant) anche l'Estetica trascendentale (1). Dunque entrambe le ragioni sono riducibili a Logica,

(1) Contro la tesi della logicità di tutto ciò che è forma, universalità e necessità, potrebbe a punto objettarsi, come già notammo, che anche le forme estetiche, secondo Kant, hanno universalità e necessità; tuttavia l'Estetica trascendentale non fa parte della Logica trascendentale. Ma oltre le ragioni già addotte circa l'interpretazione logica dell'Estetica trascendentale, e malgrado che Kant in nessun luogo abbia esplicitamente fatto una dichiarazione di questo genere, ripugna che la Logica non si attui in ogni grado della ragione, cioè come logo speculativo di tutta quanta l'umana scibilità e che, mentre c'è una logica che è ragione ed è la ragion pura, ci sia poi una ragione non logica e cioè la ragione pratica. Ne verrebbe in certo modo ad affermarsi l'ambiguo concetto che una ragione non logica è ancora una ragione. Il che finirebbe per svuotare la ragione d'ogni valore. Questi grandi

Digitized by Google

per lo stesso motivo e, in conclusione, può ridursi a Logica tutta la Ragione (teoretica e pratica) di Kant, ponendo nella Logica l' unità centrale di tutte le funzioni conoscitive e pratiche, tesoreggiando cioè l' indicazione di prevalenza della Logica già accennata da Kant nella ragion pura e con questo criterio interpretando quella radice comune della sensibilità e dell' intelletto che già lo stesso Kant aveva lasciato intravedere nella prima Critica.

---

termini, ragione e logica, hanno diversi sensi, sia nel linguaggio ordinario, sia nel linguaggio filosofico, e sia perfino nel linguaggio dello stesso Kant. Per me è evidente che quando si considerano questi due concetti « *ne l' occhio de l' eternitade* » scompare ogni assegnabile differenza. E siccome questo è precisamente il punto di vista del panlogismo, così non mi pare che vi sia cosa tanto universale e necessaria, tanto essenziale alla natura e all'origine dell' uomo, quanto la logica. In questa opinione mi conferma ancora un altro argomento. Sottilmente indagando, si riscontrano due forme diverse di universalità e necessità nella Logica trascendentale: quella della forma categorica e quella della forma generale del giudizio, cioè dello schema trascendentale che si presenta nell'unità dell' intellettualità e della sensibilità. Queste due forme sono evidentemente entrambe logiche per Kant, perchè, com' è noto, egli le subordina in modo esplicito alla Logica trascendentale. Ora, benchè l' intelletto sia speculato da Kant come funzione spontanea, a differenza del senso che è speculato come funzione prevalentemente ricettiva, è chiaro che, delle due forme logiche di universalità e necessità, attribuite alla Logica trascendentale, quella che appare veramente più spontanea e attiva è la seconda. Questo è tanto vero che, per Kant, l' intellettualità astratta delle categorie è vana e inutile. Le categorie, benchè siano funzioni originarie d' attività, e non forme già preparate dell' intelletto, in sè stesse non acquistano nessuna realtà concreta; l' ottengono solo tosto che vengano *applicate* alle intuizioni empiriche, nella forma generale del giudizio sintetico *a priori* e in questa applicazione appajono certo non attive ma passive. Tuttavia Kant non rifiuta la logicità alle forme categoriche. Per ciò non si può capire perchè la rifiuti alle forme estetiche alle quali è pure inerente una nota di universalità e necessità, nel medesimo senso di ricettività, benchè le intuizioni kantiane restino multiformi, causali e fortuite nel piano della subjettività. Adeguare dunque alla Logica trascendentale tutta la ragion pura: ecco il problema che avrebbe dovuto risaltare agli occhi e che Kant non si propose, pur avendone lasciata aperta la via. Questa via fu tentata e percorsa dalla filosofia che gli succedette, la quale giunse alla posizione assoluta del panlogismo.

Digitized by Google

Data questa prima ed originaria identità logica, il problema panlogistico kantiano si sviluppa senza difficoltà, e di questo sviluppo panlogistico si mostra bene suscettibile tutta la ragion pratica, perchè invero implicitamente l'assume come mezzo adeguato per risolvere il suo problema. La formula della legge: « agisci razionalmente » si trasforma in quest'altra equivalente: « *agisci panlogisticamente* » cioè « *agisci in modo che la tua logica possa diventare logica universale* ». Insomma la razionalità pratica kantiana resta giustificata benissimo per la riduzione dal solipsismo logico al panlogismo. Al medesimo risultato ancora si arriva ragionando nel modo che segue, sempre beninteso ponendo che l'attività teoretica formatrice dello spirito si identifichi coll'attività logica in senso largo. Siccome è noto che il processo costitutivo della realtà per mezzo del principio formale si identifica in Kant con l'attività teoretica formatrice dello spirito (1), così si deduce che anche il processo costitutivo della moralità, per mezzo del principio formale, analogamente si identifica in Kant con l'attività teoretica formatrice dello spirito, e di qui segue ancora che il processo costitutivo della realtà si identifica col processo costitutivo della moralità, giacchè entrambi si identificano col principio dell'attività teoretica formatrice dello spirito. Alla prima conclusione quadra pure questo fatto notevole, che Kant, in certo modo, sembra riprodurre implicitamente nella ragion pratica i tre gradi del senso, dell'intelletto e della ragione, che egli esplicitamente produce nella ragion teoretica e che, infine, sono proprj dell'attività formatrice dello spirito. Si ha, invero, nel primo grado, da un lato il molteplice dato dell'intuizione sensibile, per l'*Estetica* (*teoretica*) *trascendentale*, dall'altro i fini empirici del mondo sensibile per ciò che si potrebbe dire l'*Estetica pratica trascendentale;* nel secondo grado, da un lato la costituzione formale dell'esperienza colla duplice formazione del sistema della scienza e della realtà di valor objettivo certo, fondato sulla sua unità e coerenza, per l'*Analitica* (*teoretica*) *trascendentale*, dall'altro la costituzione formale del sistema della moralità di valore objettivo certo,

(1) MARTINETTI, *Sul form. d. mor. Kant.* § 4.

Digitized by Google

fondato del pari sulla sua unità e coerenza, per ciò che si potrebbe dire l'*Analitica pratica trascendentale;* infine nel terzo grado, da un lato la vana aspirazione alla forma pura del mondo intelligibile, mediante le idee pure della ragione, per la *Dialettica (teoretica) trascendentale*, dall'altro la vera realizzazione della forma pura del mondo intelligibile, mediante la conoscenza per fede filosofica della legge morale, per quel che si potrebbe dire la *Dialettica pratica trascendentale.* Questo parallelo sembrerà forse molto ardito. Ma, per ciò che spetta alla questione presente in particolare, non mi pare che fornisca un'ipotesi inadeguata. Alla dualità di ragione sembra anzi che conferisca unità e continuità di svolgimento. Così la vita intellettuale, come la vita morale mostrano chiaramente d'essere sintesi formale, cioè subordinazione delle attività sensibili ad una forma intellettiva. La sola differenza che resta stabilita tra le due ragioni è che l'attività razionale sul campo pratico realizza quell'aspirazione che l'attività teoretica vanamente persegue nelle idee. Ma cotesta differenza è troppo insufficiente a togliere il carattere panlogistico alla ragione kantiana; giacchè serve soltanto a conferire il primato panlogistico alla ragion pratica, come quella che dimostra che l'uso logico della ragione ha la sua definitiva ragion d'essere solo in rapporto all'attività pratica, capace di realizzare compiutamente l'aspirazione panlogistica dello spirito. Quindi il problema dell'interpretazione panlogistica del kantismo esige che tutto il formalismo razionalistico della morale kantiana sia interpretabile da questo punto di vista. Ma, se io dovessi apprezzare il merito filosofico dell'interpretazione formalistica della morale kantiana, non esiterei a dire che essa è uno dei più belli ed ingegnosi argomenti di cui l'interpretazione panlogistica del kantismo possa gloriarsi. Già il Martinetti ha giustamente fatto osservare che, per sostenere la tesi del formalismo non basta mettere in evidenza — col Hoffbauer e il Cohen — che la legge suprema della volontà non è che una legge formale, la legge della massima coerenza di tutte le volontà, l'unità razionale delle volontà in una, l'unità formale interiore di tutte le volontà, che l'ideale è una volontà che vuole la pura forma di sè stesso, l'armonizzamento di tutte le volontà umane in un regno di fini,

Digitized by Google

perchè « queste soluzioni presuppongono tacitamente una finalità materiale che si afferma nella unità della volontà all'infuori della sua forma universale ». « Il carattere formale della legge è invece perfettamente comprensibile quando si consideri la legge morale come una forma della realtà intelligibile », la quale « trasporta la volontà in una sfera tutt'altra dalla realtà empirica », in una realtà trascendente, la quale si rivela a noi solo nella sua azione formale sulla nostra volontà sensibile *(pr. V.*, 34, 42) » (1).

Ma parmi di poter aggiungere che, anche sotto questo aspetto, il formalismo kantiano viene a costituire una prova fortissima in favore della mia tesi. Infatti, se il principio dell'assoluta obligatorietà del dovere non si rivelasse a noi per la sua essenziale attività logica, come mai la realtà intelligibile superiore potrebbe a noi imporsi senza turbamento alcuno dei rapporti interni? Lo stesso intelligibile quindi sembra sforzarci a stabilire che esso è, non solo legge morale, ma logica morale e che è tale a punto perchè è solo *finis in consequentiam veniens.* A ciò s'aggiunga che la logica appare l'unico tipo comprensibile della formalità intelligibile e l'unico strumento che renda possibile la soluzione del problema morale; mentre, come già fu detto, sembra molto suggestivo ammettere che l'universalizzazione stessa della massima si riduca in fondo all'armonizzazione della logica individuale in una logica di valore universale, cioè infine alla verità del panlogismo.

In conclusione, qualificando questa tendenza implicita che è stata chiarita nelle considerazioni antecedenti, sembra che allo stesso formalismo razionalistico della morale kantiana si possa anche dare il nome di « panlogismo etico » per caratterizzare un principio che introduce unità ed armonia in tutta la dottrina di Kant e la rende più feconda di fronte alla speculazione posteriore.

47. — Sommiamo ora tutte le considerazioni critiche precedenti. Non è egli chiaro che Kant intravide logicamente e formalmente, come fu detto da principio, tutta la conoscenza non solo, ma

(1) MARTINETTI, *Sul form. d. mor. kant.*, § 9, 10, 12.

Digitized by Google

anche tutta la conoscibile realtà? Aggiungerò ancora una considerazione quasi personale. Molti autori si studiarono e si studiano ancora, per ragioni morali, di spingere il criticismo di Kant verso l'idealismo di Fichte. Io secondo questa tendenza; ma per una ragione ben diversa. La secondo cioè teoreticamente, perchè vorrei che si vedesse in Kant il mediatore panlogistico tra Vico e Fichte. In questa medietà resta molto bene giustificata la posizione storica di Kant rispetto al panlogismo; perchè si vede che, da un lato Kant effettua il presentimento di Vico, dall'altro pone il nuovo germe del panlogismo idealistico successivo. Credo che non ci voglia altro per provare che Kant non si chiude mai nell'incantesimo di una sola tendenza. Il quadruplice dualismo: metafisico (fenomeno e noumeno), logico (forma e materia), psicologico (senso e intelletto), critico (ragion pura e ragion pratica), che è così evidente in tutta la sua dottrina, si riflette anche nel piano teoretico che abbiamo indagato, sforzandoci ora a convenire che Kant è sempre tragicamente bilaterale: parte critico, parte sistematico. Ma la critica e il suo sistema spiccano nel fondo comune del panlogismo. Tuttavia io credo di dovermi contentare d'averlo mostrato prevalentemente sotto quest'ultimo aspetto. Chiuderò dunque quest'analisi critica della dottrina kantiana dichiarando che, se noi vogliamo proprio renderci ragione del più profondo e fecondo pensiero di Kant, è solo in ciò che esso ha di panlogistico nel suo trascendentalismo che noi dobbiamo considerarlo. Perchè, solo così l'attività sintetica dello spirito, restando tutta sempre conoscente e operante logicamente, assume come un tacito presupposto di coerenza e di unità che sarebbe imperdonabile rifiutare al pensiero di Kant.

Digitized by Google

Capitolo Terzo

Secondo periodo storico del panlogismo.

1. — L'Idea speculativa postkantiana proseguì logicamente le tendenze al monismo idealistico, al dinamismo e al formalismo logico che erano più o meno esplicite, ma compresenti nella Critica di Kant. Ma a tutte codeste tendenze particolari, che avremo a discutere, va innanzi un problema generale che più d'ogni altro esercitò l'ingegno dei pensatori. È il problema del panlogismo. Come si passa da Kant a Fichte? La dottrina gnoseologica e metafisica di Kant, astrazion fatta dal concetto del noumeno, il quale fa sì che la realtà di Kant non sia che la conoscibile realtà, può dirsi riepilogata in questo raziocinio: il processo formativo dello spirito è essenzialmente formalismo *a priori;* ma è essenzialmente formalismo *a priori* anche il processo costitutivo della realtà; dunque, il processo costitutivo della realtà essenzialmente si riduce al processo formativo dello spirito. Affermando che in questa dottrina è implicito lo spirito del panlogismo io non faccio altro che esprimere il corollario di questo raziocinio che contiene la grande eredità dell'io penso kantiano, perchè è evidente che il formalismo *a priori* di Kant, essendo coestensivo ai due processi dello spirito e della realtà, viene ad assumere una portata universale. Ora l'inclusione del formalismo è il carattere essenziale d'ogni sistema che riconosca il principio della logica universale. Segue che Fichte non avrebbe potuto congiungersi a Kant, se si fosse allontanato dallo spirito del panlogismo, che era implicito nella dottrina kantiana. Ma Fichte è un pensatore originale. Sviluppando i principj di Kant ed applicandone le teorie, Fichte ne trasse in luce i pregj,

Digitized by Google

riuscì a correggere molti difetti, infine, trasformò le vaghe nozioni del monismo idealistico e del formalismo dinamico universale in una dottrina vasta e feconda che onora la storia del panlogismo. Kant in Metafisica aveva lasciato il dualismo del noumeno e del fenomeno e in Logica s' era arrestato alla formalità più statica che dinamica del giudizio. Da quel dualismo nasceva un duplice ingombro: un oggettivismo noumenico e un soggettivismo fenomenico. Quell' arresto nel formalismo produttivo di Kant finiva per limitarne enormemente la potenza, perchè segnava la rinuncia definitiva dello spirito alla ricerca, quindi al possesso d' una forma sintetica superiore. Questi difetti del formalismo logico gnoseologico e metafisico di Kant furono conosciuti nettamente da Fichte, il quale perciò si propose di giungere ad una più plausibile soluzione del problema.

Ecco, in primo luogo il suo contegno di fronte al dualismo metafisico di Kant. Bisognava annientare i due spettri del noumeno in sè e del fenomeno in noi che Kant aveva così abilmente congegnati nella fantasmagoria della conoscenza. Fichte s' argomentò di distruggere il primo, identificando l' oggetto in sè al soggetto in sè, il secondo identificando l' io assoluto a tutta la realtà.

Ecco, in secondo luogo il suo contegno di fronte al difetto logico del formalismo. Bisognava superare la forma del giudizio sintetico *a priori*, identificata da Kant colla stessa attività formatrice dello spirito. A tale scopo Fichte, ammessa come punto di partenza la sintesi *a priori* del giudizio, tesorizza la formalità sintetica del sillogismo, trascurata da Kant, incessantemente ma interiormente usata da Spinoza, e si eleva al principio della dialettica. Potrebbe sembrare, a prima giunta, che la formalità logica del sillogismo (deduzione) non portasse al principio formale della dialettica che costituisce l' originalità metodica di Fichte. Scendiamo dunque a qualche particolare.

Sottoponendo ad analisi le due formalità della dialettica fichtiana e del sillogismo, troviamo, anzi tutto, la corrispondenza dei tre momenti: tesi, antitesi e sintesi; premessa maggiore, premessa minore e conclusione. Messa in disparte, come più evidente, la riduzione della sintesi dialettica alla conclusione

Digitized by Google

sillogistica, rivolgiamo ogni studio a trovare l'intima connessione tra i due primi, rispetto a cui sorge una grave difficoltà che sembra distruggere la possibilità della riduzione; ed è: come sia mai possibile ridurre il conflitto fra la posizione e l'opposizione dei due primi momenti del processo dialettico alla pacifica posizione delle due prime proposizioni che costituiscono le premesse del sillogismo. Qui sta il nodo della questione. Ma la difficoltà comincia a scomparire, quando si rifletta che anche le due premesse del sillogismo si presentano fra loro in conflitto a punto perchè una è maggiore, dove l'altra è minore, e che il termine medio ha precisamente l'ufficio di permettere la composizione dei due concetti opposti. Nel sillogismo c'è la divisione, anzi l'opposizione o antitesi tra il soggetto e il predicato, apparente nelle due premesse, e c'è inoltre la presenza esplicita del termine medio che rende possibile la coesistenza (o sintesi) dei due termini opposti nella conclusione. E a che altro si riduce, salvo il contenuto reale, beninteso, lo schema del processo dialettico di Fichte? C'è mai dubio che nel processo dialettico di Fichte non compaja il termine medio? Se esaminiamo i tre primi principj della *Wissenschaftslehre*, troviamo che Fichte — posta la tesi dell'io (soggetto) e l'antitesi del non io (oggetto) — procede alla sintesi in virtù del concetto di limite, il quale è il vero termine medio che rende possibile la coesistenza reintegrativa del soggetto e dell'oggetto. I tre momenti dei due processi (sillogistico e dialettico) si fanno dunque perfetto riscontro dal punto di vista formale.

I fichtiani meticolosi procureranno forse di assegnare una differenza profonda ed essenziale fra il metodo dialettico del loro maestro e il metodo sillogistico di Aristotele, sia per stornare dal capo dell'uno i rimproveri della più arida formalità che piombano addosso all'altro, sia per conservare a Fichte il vanto della invenzione della dialettica che gli fu riconosciuto dallo stesso Hegel. Fichte, diranno, piglia le mosse dal concetto dell'Io, che è l'Assoluto reale; il passaggio dalla tesi all'antitesi alla sintesi avviene per continua autoproduzione di limiti e di superamenti che rivelano l'infinito sforzo in cui consiste l'attività dell'Io; i tre primi principj della *Wissenschaftslehre*, infine, non

Digitized by Google

sono formulati da Fichte secondo l'esigenza tipica dei tre giudizj che compongono il processo del sillogismo. Ma tutte queste objezioni sono più apparenti che reali. Non sarò certamente io quegli che vorrà disconoscere la differenza fra la logica formale aristotelica e la logica interiore della realtà. Quando pure mancasse affatto in altri questo riconoscimento, per me dovrebbero bastare le mie modeste ma insistenti ricerche di logica formale astratta e di logica reale concreta colle quali ho sempre tentato di distinguere rigorosamente i due campi. Malgrado la contraria opinione di coloro che stimano affatto inutile che il pensiero si travagli in ricerche di logica formale astratta, io ho sempre pensato che in tal modo almeno lo spirito si rende più cauto e peritoso e più atto ad evitare i difetti di confusione, di esclusivismo e di intolleranza a cui soggiaciono uomini di meravigliosa dottrina. Ma il problema dei rapporti fra la forma dialettica fichtiana e la forma sillogistica aristotelica concerne soltanto la natura della formalità logica astratta e non già la natura del contenuto reale introdotto da Fichte.

La questione adunque vuole essere trasportata nel puro campo della logica formale ordinaria e fa d'uopo ricercare se, dal punto di vista del metodo, la dialettica di Fichte si riduca, o no, allo schema formale del sillogismo. Ora come dubitarne? Ciò che si riferisce al concetto dell'Io puro, all'autoproduzione di limiti e di superamenti, all'infinito sforzo dell'attività dell'Io non interessa la questione formale analitica; il resto vi spetta direttamente, ma non v'ha un solo argomento che distrugga la tesi della riduzione formale. Se fa d'uopo riconoscere che i tre primi principj di Fichte non sono formulati secondo l'esigenza tipica del sillogismo, non fa d'uopo possedere troppo acume logico per restituire alla tesi, all'antitesi e alla sintesi di Fichte la perfetta forma sillogistica. Se, dal non essere formulato esteriormente il sillogismo dei tre principj, si dovesse conchiudere che questo sillogismo in Fichte non c'è, la dialettica di Fichte dovrebbe cedere poco a poco tutto il suo dominio all'arte poetica. È indifferente per la logica formale sapere che Fichte ha mutato la terminologia ordinaria del sillogismo, sapere che egli chiama tesi la premessa maggiore, antitesi la premessa minore, sintesi la conclusione. Alla

Digitized by Google

logica formale importa determinare la perfetta mediazione di due termini opposti per procedere necessariamente dalle premesse alla conclusione. Ora questa mediazione logica rigorosa ha luogo, come vedemmo, nel processo esplicativo della dialettica fichtiana; quindi fa d'uopo riconoscere che i nessi dei tre principj (giudizj) di Fichte prendono la forma sillogistica e, in generale, che la dialettica di Fichte si riporta alla formalità tipica del sillogismo. La critica adunque può menarci buona la conclusione che Fichte, per elevarsi al principio della dialettica, abbia tesorizzata la formalità logica del sillogismo trascurata da Kant, pure ammettendo con Kant la sintesi *a priori* del giudizio. Ma dove per Kant il giudizio sintetico *a priori* è il punto di arrivo dell'attività formatrice dello spirito, per Fichte tale giudizio è il punto di partenza. Così ad adeguare la sintesi formale e formativa, sia dello spirito, sia della realtà, il giudizio sintetico *a priori* non basta più (1). Ammessa la produzione spontanea e senza interruzione di siffatti giudizj, richiesti per la costituzione degli oggetti dell'esperienza, Fichte si domandò: come queste sintesi giudicative parziali, che infine esprimono l'infinito sforzo introlimitativo e trascendente dell'attività dell'Io, si legano alla loro volta in una sintesi logica superiore? Qual'è la sintesi delle sintesi che esprime il processo costitutivo dell'Io? Questa sintesi *a priori* superiore è la dialettica. Ecco il nuovo e importantissimo problema panlogistico posto e risolto da Fichte che sarà portato da Hegel alle estreme conseguenze. Si vede che il panlogismo implicito di Kant versa soltanto nel campo ristretto del giudizio sintetico *a priori*, il cui valore è per Kant certamente universale e necessario. Ma il panlogismo esplicito di Fichte supera il panlogismo giudicativo di Kant e identifica l'attività sintetica dello spirito coll'attività logica della forma dialettica per cui

(1) Piacemi rincalzare questa considerazione con l'autorità di Bertrando Spaventa: « Ma Kant stesso non intende l'unità sintetica originaria come assoluta produzione, come produzione di sè: ciclo, sillogismo. La intende come semplice giudizio ». *La filos. ital.* etc. pag. 223. Cfr. inoltre lo scritto: *Kant e la sua relazione colla filosofia italiana* (negli *Scritti filosofici*. Napoli 1900) a cui si richiama lo stesso Spaventa, nel luogo citato.

Digitized by Google

tutta la realtà diventa l'infinito sforzo sillogistico in cui consiste l'attività dell'Io.

2. — Posta in sodo la certezza di questo fatto, si possono indagare i rapporti che corrono tra la dialettica di Fichte e il panlogismo prekantiano. Dall'analisi del metodo appare subito manifesto che Fichte riassume il principio deduttivo di Leibniz e ne prosegue il dinamismo e, inoltre, che il suo principio dell'attività dialettica dell'Io converge coll'attuosità panlogistica della sostanza di Spinoza. Ma questa convergenza avviene all'insaputa di Fichte. Sappiamo invero che anche Kant non vide mai chiaramente l'*ordo* di Spinoza, quest'*ordo* universale che è essenzialmente sviluppo e produzione di sè, *substantia-autocausa*, natura naturante e naturata. Ma la logica impersonale delle idee è superiore alle contingenze personali del sentimento. Quando si parla della conversione di Fichte dallo spinozismo al kantismo, non si pone mente che alla superficie delle cose. Si può anche sostenere che nè Kant nè Fichte compresero l'importanza logica, gnoseologica e metafisica di Spinoza. Ristabiliamo dunque la catena delle idee. Kant e Fichte non abbandonarono che un falso Spinoza. La *substantia-causa sui* di Spinoza, come assoluta attività e medesimezza dei due ordini delle idee e delle cose, fecondata dal deduttivismo dinamico di Leibniz, prima si collega al principio vichiano della providenza come unità di sviluppo logico dei due universi ed al principio della conversione del vero col fatto *(a nobis factum)*, poi col principio dell'attività sintetica *a priori* di Kant, infine col principio dell'identità dialettica dell'Io di Fichte che è essenzialmente produzione assoluta di sè (autocausa), attività logica e mentalità (autocoscienza). Ma fra Spinoza e Fichte restano queste due capitali differenze: primo, che Spinoza è essenzialmente *substantia-causa sui*, sostanza autoproduttiva, autosostanza; Fichte invece è essenzialmente coscienza *causa sui*, coscienza autoproduttiva, autocoscienza; secondo, che la sostanza di Spinoza è *ordo* logico indeterminato, mentre la coscienza di Fichte è dialettica logica determinata, sillogismo.

3. — Ma a render ragione di queste ed altre differenze conviene esaminare più da vicino il congegno teoretico della *Wissen-*

Digitized by Google

schaftslehre. Questo esame chiarirà anche meglio il metodo di Fichte e l'avvicendarsi dei pregj e dei difetti onde s'intesse la storia del panlogismo. « Qual'è il principio assolutamente primo d'ogni sapere? » (1). Ecco la prima domanda che si propone Fichte. E subito aggiunge: « Se è tale, deve essere indimostrabile e indeterminabile » (2). Quindi per evitare l'equivoco nella ricerca, avverte: « Nell'esposizione di questo atto... è da temere che si pensi a quello cui non si deve pensare... Perciò bisogna pensare a quello cui si deve pensare e questo esige una riflessione astraente » (3). « Questa riflessione astraente, se è valida, deve obedire alle leggi della logica generale » (4). Fermiamoci qui. Che ragionamento è cotesto? Come può darsi che un principio assolutamente primo sia indimostrabile e indeterminabile? È ad un filosofo che intende parlare Fichte o all' Assoluto? In quest' ultimo caso è inutile che egli tema che si pensi a quello a cui non si deve pensare, è assurdo che egli consigli l' impiego della riflessione astraente. Ma se Fichte intende rivolgersi ad un mortale qualunque, il quale può variare a suo talento il suo pensiero ed a punto per questo è da temere che, volendo pensare al primo assoluto, pensi a quello cui non si deve pensare, mancando della opportuna riflessione astraente, non è forse manifesto che l' assolutamente primo deve essere provato tale, affinchè non lo si scambii con un primo empirico qualunque? Non è dunque una stravaganza affermare che il principio assolutamente primo d' ogni sapere deve essere indimostrabile e indeterminabile? L' unico ripiego per accreditare la necessità di questa tesi era di sostenere che l' assolutamente primo deve ammettersi *ex abrupto,* senza riflessione astraente. All' incontro, Fichte non ci ammonisce egli pel primo che occorre una riflessione astraente, la quale anzi, se è valida, deve obedire alle leggi della logica generale? E allora non segue forse che l' as-

(1) Fichte. *Grund. d. gesam. Wissenschaft.* (1794) s. W, I, Berlin, 1845, pag. 91.
(2) Fichte, *s. W.,* I,III, pag. 91.
(3) Fichte, *s. W.,* I,III, pag. 91.
(4) Fichte, *s. W.,* I,III, pag. 92.

Digitized by Google

solutamente primo dev' essere, non un principio empirico qualunque, ma assolutamente il primo logico? Ma questa conclusione non è per sè stessa una confutazione perentoria della tesi di Fichte? Se il primo di Fichte è il primo logico, per certo non può essere indimostrabile. In vero, se è logico è dimostrato, se non è dimostrato non è logico; altrimenti qual differenza potremmo ancora assegnare fra il primo logico e un primo empirico cioè un cominciamento qualunque?

La miglior conferma di questa interpretazione si ricava dalla confessione stessa di Fichte, il quale ha riconosciuta la necessità del ricorso alla riflessione astraente che « se è valida deve obedire alle leggi della logica generale ». Quand' anche si objettasse capziosamente dai fedeli di Fichte che le leggi della logica generale, di cui parla qui Fichte, sono le leggi della logica, bensì formale, ma immanente alla realtà e quindi radicalmente diverse dalle leggi della logica formale ma non reale ordinaria, basterebbe forse questo titolo per conferire all' assolutamente primo di Fichte l' indimostrabilità di fronte all' umano pensiero? No, mai; giacchè se è vero, come ha osservato Fichte, che « la maggior parte degli uomini potrebbe più facilmente esser indotta a considerarsi come un pezzo di lava nella luna che come un' *Io* » (1), è d' altronde non meno vero che fra un pezzo di lava dei vulcani lunari e la coscienza empirica ordinaria della maggior parte degli uomini e la coscienza di coloro che sono pur giunti a distinguere la logica formale (non reale) ordinaria e, infine, la coscienza di coloro che sanno con « valida riflessione astraente » elevarsi alla logica formale interiore alla realtà, corrono sempre tanti intervalli, quanti in una parola sono necessarj affinchè resti ben dimostrato e determinato dai competenti che l' assolutamente primo di cui si tratta sia precisamente il primo a cui si deve pensare, secondo il pensiero di Fichte.

4. — Ripigliando l' esame della teoria di Fichte, vediamo qual processo egli tenga nella ricerca dell' atto primo da cui fa procedere la coscienza. Lo scopo precedente di Fichte era quello di

(1) FICHTE, *s. W.*, I,III, 175, n.

Digitized by Google

stabilire una netta distinzione tra l'assolutamente primo e l'empiricamente primo. Ora si propone di passare da questo a quello. Vediamo questo passaggio. Fichte dichiara di voler cominciare da un fatto qualunque della coscienza empirica. A tal uopo prende il giudizio « A è A »; poi ne scevera tutto ciò che appartiene all'esperienza (determinazioni empiriche oggettive); così gli resta ciò che non può essere tolto cioè la forma pura che consiste in un rapporto tra il soggetto e il predicato; e Fichte esprime questo permanente residuo con questo giudizio: « Io sono Io », che egli dichiara il giudizio assoluto.

Vedremo a suo tempo quel che Fichte abbia potuto ricavare di utile per l'idea del panlogismo da questo solo principio. Ciò che per ora ci occorre di esaminare è che Fichte, malgrado la sua dichiarazione, non comincia da un fatto empirico qualunque, cominciando dal giudizio empirico « A = A ». L'esperienza invero ci presenta una moltiplicità di oggetti e di fatti singoli e di rapporti variabili di oggetti e di fatti di ben diversa natura; i prodotti del senso e dell'intelletto, per esempio, gli oggetti A, B, C..., i rapporti giudicativi « A è B, A è C, A è A » e così via. Ora, cominciare la ricerca di Fichte, partendo da un fatto empirico di senso qualunque, sarebbe lo stesso che cominciarla con un enigma. Per chiunque intenda a pena i termini della ricerca fichtiana, l'avvertenza viene da sè: bisogna cominciare già da un giudizio, non da un oggetto empirico sensibile qualunque, singolarmente posto. E nè pure basterebbe cominciare da un ragionamento evidentissimo alla coscienza volgare, come il ragionamento di Plauto: « io penso dunque io sono » (1), perchè, in quanto questo giudizio s'attinge dall'affermazione della diversità e non dell'identità, non potrebbe mai somministrare la forma assoluta del rapporto logico giudicativo voluta da Fichte, malgrado l'impiego della riflessione astraente. Quando la coscienza empirica dice « A o B o C... », non dice ancora « A è A, B è B, C è C... »; o, se anche lo dice, non sa di dirlo esplicitamente. Questo

(1) Per la differenza fra il *Cogito* di Plauto e il *Cogito* di Descartes cfr. II,II, § 15-16, e particolarmente la mia già citata recensione della monografia di B. Croce *La filosofia di G. B. Vico*.

Digitized by Google

non mostra di riconoscere Fichte, quando afferma che il passaggio all'assolutamente primo può cominciare da un fatto empirico qualunque. L'esperienza qualunque non dice « A è A, B è B, C è C... » Per dire « A è A » è già necessaria la riflessione. Per quanto sia modesta la logicità di questa operazione riflessiva, essa è senza dubio diversa dalla operazione empirica semplice che pone gli oggetti singoli A, B, C... i quali, solo in seguito, cioè quando sieno già posti, figurano poi nell'atto giudicativo della forma « A è A ». Noi sappiamo questo dallo stesso Fichte, il quale, in una nota (1) facendo l'analisi del giudizio « A è A », riconosce che l'A del soggetto e l'A del predicato, benchè sieno identici nel giudizio, tuttavia si pongono in momenti diversi dell'esperienza. Il soggetto è l'*ora* posto (fatto primario), il predicato è il *già* posto (fatto secondario), la copula esprime il passaggio dall'affermazione o posizione presente all'affermazione o posizione passata. Da ciò appare che l'atto giudicativo « A è A » sarebbe impossibile, se non si rinnovasse la posizione singola di A. L'atto giudicativo insomma è atto sintetico; i termini di esso devonsi preporre analiticamente nella e dalla esperienza.

In conclusione, si può revocare in dubio la possibilità di arrivare all'assolutamente primo, partendo, come afferma Fichte, da un primo empirico qualunque. Vuol dire che bisogna riconoscere la necessità di certe norme di metodo richieste dalla riflessione astraente che determinino già in modo sicuro il punto di partenza della riflessione astraente di Fichte.

5. — Un'altra objezione anche più stringente si può muovere a Fichte. Perchè Fichte afferma che la forma astratta assoluta del giudizio empirico « A è A » si può esprimere così: « Io = Io » ovvero « Io sono Io? » Questo passaggio dal relativo all'assoluto sembra, non solo criticabile, ma ingiustificabile sistematicamente. Si dirà, forse, che viene agevolato dal riconoscimento dei due punti seguenti: primo, che il fatto « A è A » è posto nell'Io e dall'Io, il che è vero; secondo, che dunque « nell'Io v'è qualcosa che è sempre eguale a sè », il che può concedersi analogamente. Ma questi punti non provano nulla. Fichte invero procede dalla

(1) Fichte, *s. W.*, I,III, 96, n.

Digitized by Google

proposizione « nell'Io v'è qualcosa che è sempre eguale a sè », « sempre una e identica » a quest'altra: « dunque, l'Io è eguale all'Io, Io sono Io » (1). Ma come giustifica egli questo trapasso sistematicamente, senza averci provato che questo qualcosa nell'Io e dell'Io è niente altro che l'Io? Fichte confessa che, mercè questa operazione noi siamo già inavvertitamente arrivati, alla proposizione « Io sono ». Ma il suo torto è a punto di non avvedersi che egli vi arriva illegittimamente. Chi non s'avvede del resto che la proposizione: « qualcosa dell'Io è eguale a qualcosa dell'Io » ha un significato e un valore tutto diverso da quella della proposizione: « Io sono Io »? Non dico che questa proposizione « Io sono Io » non sia giustificabile in sè. Dico che Fichte non vi arriva logicamente, sulla via in cui la sua riflessione astraente pone come punto di partenza la proposizione empirica « A è A ». E non vi arriva, ripeto, perchè la sua analisi non porta al giudizio: « Io sono Io », ma a quest'altro: « qualcosa dell'Io è qualcosa dell'Io » che non è punto riducibile al primo. Fra tanto, quale che sia la maniera di riflessione astraente per cui Fichte procede nella sua ricerca, certo è che non avrebbe avuto bisogno di far così lungo e pericoloso cammino per stabilire l'insidenza dell'io empirico e del non io nell'Io. Bastava che si fosse limitato a stabilire, fecondando il *cogito* di Descartes, il sillogismo seguente: ogni *cogito* è nell'*ego*, ogni *esse* (compreso l'*esse* del *cogitare*) è nel *cogito*, dunque ogni *esse* (compreso l'*esse* del *cogitare*) è nell'*ego*. Di qui sarebbe stato facile capire che v'è un io come soggetto empirico relativo, un non io come oggetto ed un Io come soggetto assoluto, la cui essenza consiste nel porre tanto sè stesso come soggetto, quanto sè stesso come oggetto, come assolutamente primo logico ed ontologico insomma, ma dimostrabile e determinabile teoreticamente.

Per apprezzare a dovere l'originalità di Fichte fa d'uopo a punto considerare il suo principio dell'Io assoluto dal punto di vista del principio di Descartes. Ed è chiaro che, mentre Descartes si limita a porre l'essere del pensare, Fichte invece si eleva alla tesi che ogni essere è pensare, per la presupposizione ne-

(1) FICHTE, *s. W.*, I,III, 94.

Digitized by Google

cessaria ed universale dell'Io nel pensiero di qualsiasi essere (io o non io). Si vede che l'essere dell'Io di Fichte è molto più largo dell'essere del Pensare di Descartes, tanto largo anzi che abbraccia tutto l'essere. Si direbbe che Fichte, colla sua astraente riflessione, si è fissato sul *cogito* di Descartes, ha posto in evidenza l'*ego* sottinteso da Descartes, e in esso ha veduto l'ultimo ed intimo nucleo sia del *cogitare* sia dell'*esse*, e l'ha considerato come la sorgente assoluta d'ogni realtà, l'identità reale di spirito e natura. E siccome l'*ego* del *cogito* è essenzialmente mentalità, autocoscienza, io pensante, e davanti agli occhi di Fichte brillava l'io penso di Kant e la realtà di Kant, che non è un essere straniero allo spirito, ma una costruzione esclusivamente subjettiva dell'attività sintetica dello spirito medesimo, così Fichte aveva aperta la via al riconoscimento dell'assolutezza dell'Io puro. Tuttavia Fichte, in certo modo, non supera Kant, come Kant non supera Descartes. L'essere di Descartes è solo l'essere del pensare, la realtà di Kant è solo la realtà subjettiva dell'io penso, l'essere di Fichte è solo l'essere della mentalità come identità del soggetto. Ma Fichte come prova che l'Io puro è l'identità reale di spirito e natura? Questa prova è presupposta, e concediamolo, anche intuita, ma non è fornita da Fichte. Il merito di Fichte è uno slancio sublime. Egli ha levato l'incantesimo del noumeno. L'Io puro deve girare intorno a sè medesimo, perchè è esso il suo unico e vero sole. Il noumeno non è che un astro imaginario. L'Io puro, come soggetto puro ha ben il diritto di proclamare: *nihil est in objecto, quod prius non fuerit in subjecto; nihil est in re, quod prius non fuerit in Me.* Ma bisogna riconoscere che Fichte non ci dà ancora la prova dell'identità. A fornirla penseranno i continuatori del panlogismo.

6. — Cerchiamo ora di renderci conto della vera natura dell'Io puro. Fichte afferma che l'Io puro, che è essenzialmente Pensiero puro, è anche essenzialmente ed infinitamente attività; non un fatto, ma un fare, anzi un farsi; non un prodotto, ma un produrre, anzi un prodursi; non un creato, ma un creare, anzi un crearsi logico formale, e reale senza posa. Di guisa che lo svolgimento logico del pensiero puro s'identifica con lo svol-

Digitized by Google

gimento oggettivo di tutta la realtà. Rimane a vedere se Fichte abbia fornita la prova di quest'asserzione. Abbiamo già notato che Fichte non dà la prova dell'identità, ed ora bisogna aggiungere che egli non fornisce nè anche la prova dell'infinita attività o produttività dell'Io puro. Questo problema dell'attività si complica in Fichte con un altro gravissimo problema, che è il problema della riflessione. L'Io puro è trinità indissolubile, cioè infinita produzione e infinita riflessione e per conseguenza infinita limitazione. Dai termini, in cui ne parla Fichte, appare manifesta l'impossibilità di trattare questi problemi separatamente. Infatti, se noi volessimo rivolgerci questa domanda semplicissima: Perchè l'Io puro si limita? non potremmo mai appagare la nostra curiosità, salvo che volessimo contentarci d'una risposta senza costrutto, del tenore seguente: L'Io puro si limita perchè prima è produzione, poi è riflessione e quindi limitazione. Il che significherebbe: l'Io puro si limita, perchè si limita. Nè son certo più nette le idee di Fichte intorno alla produzione, perchè, se produzione a sua volta non importasse limitazione, non significherebbe nulla. Produzione senza limitazione non è produzione. Il che dimostra che il sistema delle idee prime di Fichte, di fronte ai bisogni dell'analisi, lascia ancora molto a desiderare. Uno dei maggiori difetti è a punto l'incompleta speculazione del concetto di limite, il quale per la sua bilateralità immedesimata colla sua transitiva unità, presentandosi come *una* e *transitiva triplicità* (unità, transitività, triplicità) avrebbe dovuto offrire una più feconda riferenza logica colla dialettica, come già questa era stata fecondata dal principio tricotomico e transitivo del sillogismo. La dialettica del limite insomma resta troppo oscura ed implicita nell'attività unificatrice dell'Io puro.

Nè può scusarsi l'ingiustificato intervento del processo limitativo di Fichte con l'attribuirlo al suo proposito di metter in salvo la necessità immanente dell'attività, cioè della lotta, della contraposizione, della resistenza, dell'oggettivazione stessa che sgorga dalla stessa fonte dell'antitesi, dell'attività per l'attività insomma, che sembra il cuore, per così dire, dell'Io puro di Fichte; giacchè questa dottrina dell'irresistibile impulso ori-

Digitized by Google

ginario all'attività nuoce poi all'intento monistico che Fichte si propone. Chi ammette una volta nell'assolutamente primo il principio dell'atto puro, assai difficilmente potrà poi sostenere che l'obligo objettivante della duale attività dello spirito puro sia tutt'uno coll'Io puro, posto come assoluta unità. Voglio dire che, con questa doppia attività, si fa risorgere surretiziamente il dualismo nel seno dell'Io puro. Si costituiscono cioè di bel nuovo due punti cardinali: l'Io puro (unità) e l'Atto puro (molteplicità) e si torna indietro nella storia. Di più il ripiego della limitazione, che è poi riflessione successiva alla fase di produzione dell'attività infinita dell'Io puro sopra sè stesso, non che proveder meglio all'unità del principio fichtiano, la mette anzi a repentaglio peggio che mai; poichè, nella fase della riflessione successiva alla fase di produzione, o non si ha che un semplice ritorno e cioè una pura riproduzione reattiva del principio di attività sopra sè stesso, o si ha un fatto nuovo e cioè una vera riflessione conoscitiva. Ma nel primo caso resta inesplicabile la mancanza della coscienza nella prima fase, nel secondo caso resta inesplicabile la comparsa della coscienza nella seconda. E in nessun caso si evita il dualismo (1).

(1) La tendenza al dualismo nella *Wissenschaftslehre* a cui ho accennato seguendo la prima edizione, è così profonda ed essenziale alla natura dell'Io puro-Atto puro che lo stesso Fichte, nei successivi rimaneggiamenti, finì per esplicarla senza reticenze. Questo svolgimento importantissimo dal monismo dialettico al dualismo è stato illustrato dal MARTINETTI (in *op. cit.*, pag. 376-380) coll'intento di dimostrare che il processo eterno del Verbo posto a fianco dell'Assoluto non è che un'apparenza dell'Assoluto. « L'elemento logico nella costituzione della realtà rimane come prima un semplice momento d'un'attività, che è innanzi tutto un'attività morale, una volontà ». « Questa concezione, egli aggiunge, è veramente un punto di vista nuovo il quale corregge la tesi del panlogismo in un senso, che a me sembra profondamente vero ». Se non che l'interpretazione del MARTINETTI a me non sembra accettabile. Perchè, se il processo eterno del Verbo non fosse che un'apparenza dell'Assoluto conforme alla tesi del più « rigido monismo escludente qualsiasi molteplicità e qualsiasi mutamento », allora, non solo il momento del Verbo sarebbe inutile, anzi incompatibile coll'unità assoluta dell'Io, ma lo stesso Assoluto non potrebbe più essere innanzi tutto un'attività morale, una volontà. Più chiaramente, la comparsa del momento del

Digitized by Google

7. — A portare un giudizio equo ed esatto sulla teoria di Fichte fa d'uopo, per altro, riconoscerle un pregio per cui va a buon diritto annoverata fra le esplicazioni più originali e più fruttuose che ricordi la storia del panlogismo. Questo pregio, già avvertito antecedentemente, consiste nell'identificazione dell'imaginazione produttiva coll'attività formale, sintetica e logo-dialettica, così dello spirito come della objettivata realtà. È vero che Fichte non afferma categoricamente che l'atto puro dell'Io puro è essenzialmente logos; ma tutta la teoria della scienza è pervasa da cima a fondo dallo spirito della logica, interiore all'universale realtà, e l'Io teoretico di Fichte, il quale è il processo dialettico eterno, è poi niente altro che l'universo. Così l'organismo logico della teoria della scienza, ripercorrendo i gradi dell'autolimitazione dello spirito, dalla sensazione all'intuizione all'imaginazione inquadrante le cose nello spazio e nel tempo, alla facoltà giudicatrice dell'intelletto, infine alla ragione la quale raggiunge il suo più alto grado nella coscienza perfetta dell'Io puro, riecheggia a sua volta tutto l'organismo logico del reale. L'Io puro è l'infinito seme-frutto deiscente che germoglia, diventa pianta, fiore, seme e frutto con inesausta, formatrice, subobjettivante e dialettica attività. L'Io filosofico non è che l'Io il quale si propone l'esplicazione della propria coscienza. Chi potrebbe anche oggidì formarsi un concetto più grandioso della storia della filosofia?

8. — Ma la tesi del panlogismo di Fichte si presenta ancora sotto un altro aspetto che merita la più profonda considerazione. Trattando della ragion pratica di Kant, nei suoi rispetti coll'idea del panlogismo, s'è già chiarito come e perchè allo stesso formalismo razionalistico della morale kantiana si possa dare il nome

---

Verbo, cioè dell'elemento relativo nell'Assoluto, resta un mistero e l'Attività assoluta, senza il processo del Verbo, resta un'assoluta inattività. Infine resta impossibile trovare una ragione per giustificare il carattere morale dell'attività se già non si ammette l'attività come processo, perchè una moralità che presupponga un'attività senza processo è per lo meno un abisso. Parmi dunque più naturale ammettere, malgrado ogni contraria affermazione dello stesso Fichte, la compresenza essenziale dell'elemento logico nell'Assoluto.

Digitized by Google

di panlogismo etico. Tutta la dottrina kantiana acquista per tal modo un' impronta di maggior unità e di armonia che la rende anche più feconda di fronte alla speculazione posteriore. Ora è a questo precedente kantiano che si appoggia per ultimo la dottrina di Fichte, il quale giunge ad affermare nel modo più esplicito la supremazia della ragione morale, senza rinunciare per questo alla tesi del panlogismo e così dando prova d' una energia intellettuale e d' una elasticità ed originalità filosofica veramente sorpredenti. Strana cosa è per certo che un moralista sì ardente e risoluto, fautore così aperto della subordinazione dell' Io conoscitivo all' Io pratico associi con altrettanta risolutezza al suo prevalente eticismo quella visione teoretica del panlogismo, che in fondo si direbbe destinata a favorire la tesi opposta. Ma io spero di poter dimostrare che la così detta supremazia fichtiana della ragione pratica alla ragione teoretica è, per chiamarla col suo proprio nome, un malinteso. Vediamo dunque che valore abbiamo le prove addotte da Fichte in favore del primato dell' etica e allora saremo in grado di sceverare, con piena cognizione di causa, il merito reale che compete alla sua tesi di fronte al panlogismo.

È noto che la *Wissenschaftslehre* si divide in tre parti: Principj di tutta la dottrina della scienza, Principj del sapere teoretico, Principj della scienza della pratica. Nei primi Principj si pone, come già fu detto, l' Io puro del primo principio come infinita attività, il non Io del secondo principio come produzione finita dell' Io, e l' Io finito come riflessione. L' Io puro è l' incondizionato assolutamente, sia per la forma, sia pel contenuto; il secondo principio è condizionato pel contenuto, incondizionato per la forma; il terzo principio è condizionato per la forma, incondizionato pel contenuto. Il non Io è la *praxis* dell' Io esigente un urto in sè come condizione dello sforzo infinito che è essenziale all' attività assoluta dell' Io puro, e come condizione che rende possibile la dualità del non io e dell' io finito. L' io finito è la conoscenza, o l' io intelligente, che riflette sulla realtà e quindi si presenta come un fatto determinato dal non io e come inferiore e dipendente dalla produzione pratica del non

Digitized by Google

io. Bastano questi cenni sommarj per far capire che, se da un lato l'oggetto, cioè il non io o anche l'io pratico, è necessario per permettere al soggetto, cioè all'Io puro, di realizzarsi secondo l'essenza della sua infinita attività, dall'altro il non io è il presupposto necessario dell'io conoscitivo che è essenzialmente riflessione dell'io sopra di sè. La produzione del non io è, per così dire, l'osmosi, la riflessione dell'io finito è l'endosmosi dell'io; ma questa seconda fase non può aver luogo senza la prima.

Ora è a punto sopra questo fatto, innegabile del resto, della precedenza o presupposizione della fase centrifuga produttiva del non io sopra la fase centripeta riflessiva dell'io finito, che si fondarono la maggior parte dei fichtiani per affermare che la *Wissenschaftslehre* stabilisce il primato della ragion pratica sopra la ragion teoretica. Ma la conclusione non corre così liscia come potrebbe parere.

9. — Contro cotesta tesi del primato della ragion pratica sorgono invero molte e gravi difficoltà che non furono ancora ventilate dalla critica. In merito ad alcune di esse si può ben convenire che l'erronea interpretazione del fichtismo deriva in parte dall'ambiguità della nomenclatura adoperata da Fichte, in parte da una arbitraria sostituzione di termini dovuta ai suoi interpreti, che esamineremo fra poco accuratamente. In merito alle rimanenti bisogna convenire che lo stesso sistema di Fichte, il quale a prima giunta sembra così ben architettato, non sodisfa sempre alle severe esigenze della logica.

In primo luogo, ecco come nasce l'ambiguità della nomenclatura. A proposito della seconda direzione dell'attività dell'Io, che è la fase dell'io finito cioè della riflessione, Fichte osserva che, siccome l'io è riflessione sopra di sè, così nascono due serie di riflessioni: in quanto riflette sul suo limite posto, è *io teoretico;* in quanto riflette sui limiti da porre, cioè su la sua infinità, è *io pratico.* Nel primo caso si ha la serie di ciò che è; nel secondo la serie di ciò che deve essere; là gli oggetti, qua i doveri.

Ciò posto è subito evidente che, se si vuol conservare il nome di ragion pratica o anche di *Io pratico* alla prima direzione dell'attività dell'Io, cioè alla produzione del non io che è la

Digitized by Google

presupposizione necessaria dell'io finito riflessivo, allora l'*io pratico* della seconda serie della seconda direzione (riflessiva) e l'*Io pratico* della prima direzione (produttiva) sono ben diversi fra loro. L'Io pratico, che corrisponde alla produzione del non io, non è io conoscitivo, non essendo io riflessivo; per contro l'io pratico, che corrisponde alla seconda serie della riflessione dell'io finito, è io conoscitivo, essendo io riflessivo. Inoltre, poichè la riflessione dell'io tiene dietro alla produzione del non io, segue che l'Io pratico della produzione diventa estraneo all'io pratico della riflessione; e non solo per questo, ma anche perchè l'Io pratico della produzione non viene nè pur riflettuto dall'io pratico della riflessione, essendo la sua riflessione operata dall'Io teorico che è essenzialmente riflessione di limiti posti. L'oggetto dell'io pratico della riflessione non è ciò che è, ma ciò che deve essere; non il limite posto, ma il limite da porre; non l'oggetto, ma il dovere. Veniamo adesso al nodo della questione.

I fichtiani, che sostengono il primato della ragion pratica sulla ragione teoretica, dovrebbero pertanto riconoscere che, se è vero che l'Io pratico della produzione è il fondamento necessario dell'io teoretico (1), tuttavia, data la dualità dell'Io pratico, non può dirsi che l'Io pratico sia sempre la presupposizione necessaria dell'Io teoretico, poichè l'io pratico della riflessione resta sempre posteriore all'Io teoretico. Posteriore, perchè l'io finito è a punto indotto, dalla conoscenza dei limiti posti (io teoretico della riflessione), ad elevarsi alla riflessione dei limiti da porre (io pratico della riflessione), cioè a procedere dalla riflessione dell'attività finita alla riflessione sulla infinita attività dell'Io assoluto. Ma con questo riconoscimento, bisogna che i fichtiani riconoscano altresì che il famoso primato dell'Io pratico sull'Io teoretico si risolve in una insignificante questione di precedenza. Tutta la cosa consisterà in ciò che l'Io pratico della produzione

(1) Questo punto è messo fuori di controversia da esplicite dichiarazioni di Fichte, cfr. per tutte: « ...la ragione non può essere teorica se non è pratica, non vi è intelligenza possibile nell'uomo, se non vi è in lui una facoltà pratica ». F., *s. W.*, I,III, 264.

Digitized by Google

porrà prima i suoi limiti cioè il suo non io, in modo certo indipendente dall'io teoretico, e l'io teoretico solo in una fase successiva li rifletterà e la conoscenza di questi limiti posti agevolerà lo slancio dell'io pratico della riflessione verso l'attività infinita dell'Io puro. Ma, poichè il non io è posto inconsciamente dall'Io pratico della produzione, vale a dire, poichè la ragion pratica della produzione sfugge alla conoscenza a punto perchè la precede, si deduce che questa precedenza non può esser esaltata come un primato. La ragion pratica della produzione non può essere considerata come un criterio capace di dirigere la ragione teoretica. Il suo valore morale è nullo perchè non fa che porre limiti. Certo la ragione teoretica della riflessione non potrebbe attuarsi senza la ragion pratica della produzione. Ma siccome la coscienza acquista valore morale solo in quanto è capace non di porre limiti, ma di superarli, non di porre oggetti, ma di porre doveri, così segue che è l'io pratico della riflessione che acquista valore morale, perchè pone il dovere e riflette sulla sua infinità, non l'io pratico della produzione, perchè pone il limite e rende possibile la riflessione. Stando così le cose, noi torniamo a negare il valore morale umano della ragione pratica della produzione che precede la ragione teoretica, esaltiamo per contro il valore morale della ragione pratica della riflessione che la segue, ed attenderemo che i fedeli fichtiani, in luogo di lasciarsi ingannare dall'ambiguità dei termini, ci forniscano le prove del primato *morale* umano della ragion pratica sulla teoretica.

10. — Ma se restasse qualche dubio circa la precedenza dell'io teoretico sull'io pratico della riflessione, si potrebbero ancora aggiungere le considerazioni seguenti. Secondo l'esigenza della dialettica è ovvio che la serie dei limiti realmente posti deve venire prima della serie dei limiti da porre, affinchè possa effettuarsi il superamento e realizzarsi l'infinito sforzo dell'io empirico finito verso l'Io puro infinito. Ma i limiti posti sono riflessi dall'io teoretico, i limiti da porre invece dall'io pratico della riflessione. È riflettendo sopra la propria produzione che l'Io sorpassa il primo limite e pone il limite infinito. Perchè l'Io puro non può attuare la sua infinità nel processo del sapere?

Digitized by Google

Perchè nel sapere si richiede l' ora e il qui, il limite, l' opposizione dell' oggetto e del soggetto. E l' Io è infinito sforzo verso il di là. Si capisce dunque che la *vita etica* umana sta propriamente non nell' Io pratico della produzione ma nell' io pratico della riflessione, che è nel mezzo fra l' io teoretico e l' Io puro, e costituisce il vero processo di superamento e di liberazione senza fine. A rigor di dialettica l' Io pratico della produzione non esiste ancora, cioè non acquista realtà, finchè non è conosciuto dall' attività teoretica, e il valore morale dell' io pratico ha ancora da venire, perchè ancora non si conoscono gli oggetti in rapporto alla loro destinazione morale. La tesi del suo primato è quindi del tutto destituita di fondamento. Del pari è chiaro che non può farsi question di primato a proposito dell' io pratico della riflessione, perchè questo dipende dall' io teoretico. Messa dunque in disparte ogni velleità di primato, sia dell' Io pratico della produzione, sia dell' io pratico della riflessione, dobbiamo sventare un altro argomento che ripresenta la stessa tesi del primato della ragion pratica da un altro punto di vista.

Si dirà: vero è che l' Io pratico della produzione non è l' io pratico della riflessione e concedasi pure come infondata la pretesa del primato, sia dell' uno, sia dell' altro, ma bisogna tener conto di un' altra ragione pratica, anzi della vera e sola ragione pratica che è la ragione dell' Io puro, dell' Io assoluto, dell' Io infinita attività, anteriore alle antitesi della dialettica. La questione del primato della ragion pratica per Fichte sta tutta qui: posto cioè che l' Io puro è infinita attività, assolutamente incondizionata e logicamente anteriore ed estranea ad ogni determinazione, sia del non io, sia dell' io finito, così teoretico come pratico, segue che all' Io puro come infinita attività, cioè alla ragione pratica dell' Io puro, deve conferirsi l' assoluto primato sopra ogni ulteriore e inferiore determinazione. Questo è il solo e vero senso in cui si può anzi si deve parlare di primato della ragion pratica secondo Fichte. Le distinzioni e le discussioni precedenti non hanno senso (1).

(1) Certamente quest' objezione si appoggerà sul passo seguente: « ...non è già la facoltà teoretica che rende possibile la pratica, ma... invece solo

Digitized by Google

11. — Ma quest'argomento val forse meglio degli altri? Primieramente, non ha molto fondamento logico l'asserzione che l'Io puro sia affatto anteriore ed estraneo alle determinazioni dialettiche della produzione e della riflessione; perchè l'Io puro è tal profondo e complesso mistero che, da un lato, bisogna porlo come assoluta posizione di infinita attività non contenente nulla di determinato, dall'altro, bisogna ammetterlo come l'inesausta sorgente dialettica di tutte le determinazioni reali della produzione e della riflessione. Da un lato, è monismo assoluto, dall'altro necessario dualismo anzi triadismo dialettico infinito. E poi, dato anche il fatto, esso non prova nulla contro il nostro principio, giacchè l'infinita attività dell'Io puro non è ancora l'infinita praticità. L'Io come ragione essenzialmente attiva non è l'Io come ragione essenzialmente pratica. Se si facesse questione di primato della ragione assolutamente attiva, cioè dell'attivismo assoluto, non ci sarebbe da ridire; ma si tratta di primato della ragione pratica, cioè di pragmatismo. L'attivismo assoluto non è il pragmatismo. Pratica non è attività ma attuazione; non è infinità, ma finità. E noterò, in secondo luogo, che l'attività infinita dell'Io puro, in termini formali, non può neanche ritenersi autoposizione « Io = Io ». Poichè l'autoposizione, essendo autoggettivazione, cioè infine un'attività che si pone come proprio oggetto, è già per questo una facoltà di ripresentazione o rappresentazione, cioè infine una conoscenza intellettuale; se è vero, come dice lo stesso Fichte, che « l'intelletto è intelletto solo in quanto qualcosa è in esso fissato; e tutto ciò che è fissato, è fissato solo nell'intelletto » (1). Insomma, l'Io puro come assoluta

---

la facoltà pratica rende possibile la teoretica (... la ragione in sè è puramente pratica ed... essa diventa teoretica solo coll'applicazione delle sue leggi ad un non io che la limiti » (*s. W.*, I,III, 126). Ma questa citazione dimostra solo che allo stesso Fichte sfuggì la differenza fra il concetto dell'attività e il concetto della praticità. Perciò contro la parola dello stesso Fichte, continueremo a ritenere che la ragione in sè dell'Io puro è essenzialmente attività e non praticità; tesi questa che ci sembra in tutto conforme allo spirito profondo del fichtismo. Cfr. inoltre il successivo paragrafo.

(1) FICHTE, *s. W.*, I,III, 233.

Digitized by Google

attività è ragione attiva, ma non ragione pratica; quindi, anche da questo punto di vista, il primato della ragion pratica sfuma senza rimedio. Resta invero il primato della ragione come infinita attività; ma questo primato non contrasta, anzi s'accorda benissimo colla tesi del panlogismo che fu in ogni tempo disposto a porre il logos come principio essenzialmente attivo e dialettico dell'universale realtà.

12. — Finalmente chiuderò questa discussione con un cenno sopra una così strana confusione di idee e di sentimenti, di principj puri e di principj empirici a cui vanno soggetti i fichtiani sostenitori del famoso primato della ragione pratica, che non è possibile indovinare qual concetto veramente pratico o puro s'abbiano di cotesto primato e a quale scopo indirizzino la loro teoria. In vero, l'impetuoso prevalere dell'idealismo etico contemporaneo è da molti attribuito alla rinascita del fichtismo, o quanto meno se ne additano le profonde ed essenziali attinenze. In quel modo, si dice, che la soluzione del problema morale consiste nel passaggio dalla necessità alla libertà, cioè nella subordinazione dell'attività teoretica che è essenzialmente necessità, all'attività pratica che è essenzialmente libertà, così la soluzione del problema filosofico dei giorni nostri consiste nel passaggio dall'intellettualismo al moralismo, cioè insomma, nel trionfo di Fichte, il quale afferma che la libertà è il precipuo carattere della morale e significa precisamente meglio di Kant il primato della ragion pratica sulla ragion teoretica. Quindi, stretti noi per un lato dalla impossibilità di ammettere le scienze esatte particolari come guida sicura della condotta morale e per l'altro sollecitati dall'intimo bisogno di agire liberamente, non ci rimane altro partito se non combattere l'intellettualismo in tutte le sue forme e massime il panlogismo, e per contro tesorizzare tutti i sistemi che dànno la prevalenza all'azione e massime quello di Fichte.

13. — Io non credo che questo avvicinamento del fichtismo all'odierno idealismo etico sia molto fondato. Fichte è un pensatore assai complesso: è un teoretico e un moralista. In quanto l'idealismo etico odierno afferma la sua parentela col moralista e sopra tutto coll'uomo d'azione, la cosa è pacifica, ma non può

Digitized by Google

affermare se non limitatamente la sua parentela col teoretico. È vero che per Fichte « l'unico saldo ed ultimo fondamento d'ogni mia conoscenza è il mio dovere » (1) « che non è reale o non è degno di esserlo se non ciò che è morale », « che tutta l'intiera vita dello spirito deve concepirsi come vita essenzialmente morale ». Ma queste e consimili affermazioni, prese lì per lì, possono generare un malinteso. Si può difendere la tesi teoretica implicita nello spirito della filosofia di Fichte, secondo cui, Fichte, esaltando il primato dell'attività dell'Io puro, rinuncia a tutto ciò che è esperienza pratica rivolta a sodisfare alle esigenze della vita esteriore contro le sue stesse affermazioni pratiche e dimostrare per un lato che egli non è stato inteso a dovere dai suoi discepoli, per l'altro che egli stesso è stato talora vittima della sua indole tutta rivolta all'entusiasmo ed alla pratica della vita esteriore. Già vedemmo che il primato della ragion pratica non può identificarsi lestamente col primato della ragione attiva ed infinita dell'Io puro. Dal punto di vista della *Wissenschaftslehre* l'*Io attivo puro* e l'*io pratico empirico* non sono un solo e medesimo Io, ma si oppongono, come si oppongono l'assoluto e il relativo. A causa delle sue incessanti preoccupazioni pratiche e dell'ardente istinto vitale da cui fu sempre animato in tutta la sua propaganda di riformatore, egli stesso ha potuto credere alla riducibilità della ragion pratica dell'esperienza alla ragione attiva dell'Io puro (2); ma il senso intimo sulla sua speculazione è in contradizione con questa interpretazione arbitraria ed inconseguente. L'idea madre della *W.* è sempre il primato dell'Io puro, cioè della Ragione pura come assoluta libertà e infinita attività. Per questo Fichte non può confondersi coi pragmatisti. La stessa volontà come fondo dello spirito puro, a cui Fichte accorda una posizione così eminente

(1) FICHTE, *Das System der Sittenlehre*, s. W., IV, 172.

(2) Le espressioni di Fichte in cui si fa aperta confusione tra ragion pratica (nei due sensi accennati a § 9 cioè dell'*Io pratico della produzione* e dell'*Io pratico della riflessione*) e ragion attiva (come attività infinita e originaria dell'Io puro) sono numerose. Cfr: « ... die praktische Vernunft ist die Wurzel aller Vernunft ». *Die Bestimmung des Menschen*, s. W., II, 263.

Digitized by Google

identificandola collo stesso potere di produzione autonoma e di assoluta libertà pensata nella sua purezza, non può in alcun modo confondersi col volere condizionato dall' esperienza (1). In somma, il volere empirico per Fichte non è, per così dire, che un impoverimento della volontà che costituisce il fondo dello spirito puro; e analogamente deve dirsi che la ragion pratica, a rigore, non è che un impoverimento della ragion attiva che costituisce il fondo infinito dell' Io puro. Pertanto, di buon grado concediamo ai fichtiani che la riduzione della ragion pratica alla ragion attiva si deve imputare allo stesso Fichte. Ma, come Fichte ha creduto di poter essere più kantiano di Kant, interpretando idealisticamente il criticismo, contro le esplicite dichiarazioni dello stesso Kant, così non sembra fuor di proposito respingere l' interpretazione fichtiana, che direi, in certa misura, *accessoria* dell' identità della ragion pratica e della ragion attiva dell' Io puro, per conservare in tutta la sua bellezza la tesi fichtiana dell' infinita attività dell' Io puro. Così si otterrà altresì di poter salvare il fichtismo dalle fallaci pretese di alcuni interpreti che vorrebbero stabilirne la parentela col pragmatismo. Ma il fichtismo è più tosto un attivismo che un pragmatismo. È molto difficile escludere che l' odierno idealismo etico, che vuol discendere per qualche ramo dal sangue di Fichte, non si preoccupi di seguire il mondo dell' esperienza e il mondo della storia esteriore nello svolgimento dei fatti economici, politici e sociali. Se la tesi dell' idealismo etico incontra le simpatie degli uomini, la cui indole è trascinata da fini esclusivamente pratici e relativi e che hanno il fermo proponimento di esercitare una profonda influenza sui contemporanei, sarebbe ingenuo ritenere che ciò accade per il sincero riconoscimento della verità filosofica dell' Io puro di Fichte. Per costoro il problema del primato della ragion pratica è un problema esclusivamente umano che non ha valore fuori della *praxis* dell' umanità soggetta alle vicissitudini dello spazio e del tempo. Ma il volere puro di Fichte riposa sopra tutt' altra base.

---

(1) Fichte, *Sittenlehre*, s. W., IV, 20, 24.

Digitized by Google

14. — L'idealismo etico, inoltre, si libera troppo facilmente dalla difficoltà che presenta la stessa tesi del primato della ragion pratica, allorchè si tratta di giustificarla davanti alla critica. Perchè non si bada che la dottrina del primato della ragion pratica, infine, non è altro che una dottrina e una dottrina tale che involge un'intuizione del vero infinitamente superiore ai motivi e ai fini pratici e puramente umani della nostra condotta. Questa dottrina, in altri termini, è ammessa come vera in virtù di principj puramente teoretici. Questa dottrina, in ultima analisi, è la nozione speculativa che Fichte si è formato della verità universale e della universale realtà (1). Insomma, è da questa concezione teoretica che dipende, a sua volta, la concezione della vita e del primato della ragione pratica. Ma, se è così, ne segue che la ragion teoretica è la luce di tutta la ragione pratica che si vive, cioè a dire della condotta morale. Volendo riferirci non a quella ragione pratica impervia ai nostri sforzi morali che corrisponde alla prima fase fichtiana dell' Io puro e donde poi scaturisce la produzione del non io, ma a quella ragione pratica che è accessibile al volere dato nell' esperienza e che costituisce innegabilmente la mira pratica degli uomini d'azione, si capisce che, quando anche fosse vero che noi agiamo, genericamente, nella vita non perchè conosciamo ma perchè siamo destinati ad agire, in particolare, noi non potremmo considerare nè gli oggetti nè noi medesimi in rapporto alla loro e alla nostra destinazione morale, se prima non avessimo acquistata la retta conoscenza dei limiti posti dalla semplice ragione produttiva del non io. Vorremo forse continuare a dire ragion pratica la fase della produzione del non io (limiti, cose, oggetti) anteriore alla fase della riflessione sdoppiantesi ancora nella ragione teoretica e nella ragione pratica della riflessione? Certo

(1) Fichte medesimo credette di liberarsi da questa objezione in un modo paradossale, cioè da un lato, dichiarando che « das praktische Vermögen erst das theoretische möglich mache », dall' altro, ammettendo che « die *Denkbarkeit* des praktischen Grundsatzes sich auf die Denkbarkeit des theoretischen Grundsatzes gründet » (*s. W.*, I,III, 126).

Digitized by Google

allora godremmo il fanciullesco divertimento di ridurre le due ragioni pratiche al comune denominatore di *momenti dell' attività*. Ma ciò non importerà mai che il nostro volere morale possa riconoscere il suo dovere, senza che il nostro sapere abbia riconosciuto prima i suoi limiti, poi la sua infinità.

Ma bisognerà intendere bene il rapporto tra l' io teoretico e l'io pratico della riflessione, cioè senz'altro, fra la ragion teoretica e la vera e propria ragion pratica della vita. Nel che, a parer mio, non è da farsi questione di primato. Dato che l' attività spirituale dell' uomo abbia carattere nè prevalentemente intellettuale, nè prevalentemente etico, ma soltanto intellettuale ed etico insieme, si può convenire che la condotta spirituale consista, non nel piegarsi della ragion pratica agli ordini esteriori provenienti dalla ragione teoretica o di questa a quella (come se le varie attività dello spirito potessero starsene l' una fuori dell' altra), ma nella funzione cooperativa inseparabile delle varie attività. È verissimo che la ragion pratica non può dedursi dalla ragion teoretica, nè questa da quella, ma ciò dipende dal fatto che noi non abbiamo due ragioni ma una sola o, più chiaramente, due funzioni esercitantisi inseparabilmente nella stessa unità. Quand' anche non si volesse adottare questa soluzione, la quale a me sembra imposta dalla conoscenza empirica, scientifica e filosofica del pensiero che incalza il pensiero medesimo verso l'unità, e — per tornare a Fichte — si volesse separare le due ragioni, basterebbe ammettere che la ragione morale, invece di piegarsi agli ordini della ragione teoretica, essenzialmente consista nel sottrarsi a tale impero limitativo a punto perchè lo conosce limitato e limitante, e nell' accogliere quindi autonomicamente il mondo infinito dello spirito nel nostro volere. Evidentemente però la questione del primato deve escludersi, tanto in un verso, quanto nell' altro, perchè il primato d' una ragione importa la subordinazione dell' altra; e fra tanto niuna di esse è disposta a rinunciare alla propria autonomia.

Dalla difficoltà non si esce dunque, fuorchè riconoscendo con franchezza tutti i fatti che hanno il diritto di non essere soppressi dalla critica. E a tal proposito ne addurrò ancora uno che non è stato riconosciuto a bastanza nè dai fichtiani nè da Fichte.

Digitized by Google

È il passaggio dalla conoscenza all' azione, d' importanza infinitamente superiore al trapasso dall' azione alla conoscenza, o, come si potrebbe anche dire, dalla ragione pratica (della produzione) alla ragione teoretica. Il pensiero tende all' azione, dato pure e concesso a titolo di discussione, che il pensiero dipenda dall' azione e consista nella riflessione sull'azione; una conoscenza puramente riflessiva e centripeta non esiste. Ma questo importa, per un certo verso, la successione del pratico al teoretico che è principio contrario alla tesi di Fichte. Per un certo verso dico, perchè tanto la successione, quanto la riduzione per ogni verso, sia del teoretico al pratico, sia del pratico al teoretico, è assurda, comunque la si prenda. Dunque la tesi di Fichte è almeno parzialmente erronea, perchè trascura questa grande verità.

15. — Si consideri ancora che, combattendo il primato della ragion pratica, non siamo punto costretti a lasciar perire il principio della libertà morale che, a prima giunta, si direbbe esclusivamente salvata a tale prezzo. È noto che il principio di Fichte è la realizzazione della libertà. Fichte pone la libertà nella ragion pratica o meglio attiva dell'Io puro, la necessità nella ragion teoretica dell' io finito, perchè l' intelligenza è attività finita, volta essenzialmente verso la materia inerte, rappresentativa perchè si pone un oggetto, e soggetta a leggi necessarie, imposte dai limiti dati. La ragione dell' Io puro invece non è attività finita, non si pone un oggetto cioè non è rappresentativa, non è soggetta a leggi necessarie. Con qualche vaga analogia l' idealismo etico contemporaneo suol porre la libertà nella morale, la necessità nella scienza e ritiene che solo in questo modo sia possibile la libertà. Io però inclino a credere che l' Io puro di Fichte non sia troppo sicuro albergo della libertà, intendo della fichtiana libertà, dal momento che vedo riparata sotto lo stesso tetto la sua irreconciliabile nemica, la necessità. Grande abisso per certo questo Io puro, il quale per un verso si pone come semplice purezza di indeterminazione, per l' altro si pone come infinita attività, assolutezza, ragione, spirito, coscienza, logicità, dialetticità, formalità, dovere, scopo, volontà, libertà e infine anche necessità. Per altro ho già detto che Fichte vuole riporre la necessità solo nella fase della riflessione (teoretica) e riserbare

Digitized by Google

alla libertà il dominio infinito dell'Io puro. Ma, per poco che si rifletta, la sua asserzione apparirà fallace e inconseguente. Di fatti l'Io puro non è forse necessità di attuazione dialettica? Potrebbe l'Io puro non svilupparsi dialetticamente? Ma una tale esigenza non è infine la negazione della tesi che respinge la necessità dal seno dell'Io puro? Non dirò già io che la necessità non si possa conciliare colla libertà, mi limito ad osservare che la coesistenza di questi due principj opposti è implicitamente ammessa nella dottrina dell'Io puro. E questa strana posizione che viene ad assumere l'Io puro di Fichte mi sembra dovuta al fatto che il fichtismo, com'è notorio, è un vero e proprio panlogismo, anche meno prevalentemente etico di quanto a tutta prima parrebbe. Di fatti, come già vedemmo che per Kant — non ostante la duplicità dell'uso — vi è una sola ragione la quale, sia sotto l'aspetto teoretico sia sotto l'aspetto pratico, attuandosi formalmente secondo i suoi principj *a priori*, costituisce il processo dell'esperienza e della intelligibile realtà, così per Fichte, malgrado la duplicità delle fasi dialettiche, vi è sempre una sola, infinita, formale, autocosciente e sintetica attività che si sviluppa logicamente secondo le leggi della dialettica. Questo significa che, anche per Fichte, l'impero della ragione finisce per affermarsi anche nel campo dell'etica, con questo risultato però che il sistema dell'universale verità e realtà acquista il carattere d'un panlogismo etico, assai prossimo al riconoscimento dell'identità delle due ragioni, *punctum saliens* del panlogismo successivo. Il quale dimostrerà che queste due ragioni non si oppongono nè esigono alcun primato, solo affermabile dal punto di vista dell'intelletto astratto, ma si conciliano dal punto di vista della Ragione che è atta a comprendere i contrarj nella loro sintetica unità.

16. — Dopo aver difeso la purezza e la grandezza della dottrina di Fichte dalle interpretazioni viziose, unilaterali e grossolane, applichiamoci a determinarne più chiaramente il senso dal punto di vista del panlogismo. Questa determinazione è fondamentale, perchè, mentre per l'ordinario si pretende di opporre l'etica al panlogismo come un ostacolo insuperabile, in verità, come già vedemmo per Spinoza e per Kant e come vedremo ora anche

Digitized by Google

meglio per Fichte, il panlogismo è intimamente connesso alla soluzione del problema morale. Con questa differenza però che Spinoza, malgrado l'apparente preferenza accordata all'Etica che si può desumere dallo stesso titolo della sua opera capitale, non sapresti mai dire con sicurezza se consideri l'idea del panlogismo più come mezzo che come fine alla soluzione del suo problema, e il suo stesso *Amor intellectualis* è, per così dire, fusione di eticismo e di panlogismo. Kant medesimo, benchè dichiari per molti rispetti che la conoscenza è subordinata all'azione, non elimina del tutto la tesi contraria, sia perchè interpreta poi la legge morale dal punto di vista del più austero ed intransigente formalismo, sia perchè infine all'ordine logico e all'ordine etico sovrimpone, quasi come ordine nuovo, l'unità della ragione, quindi ci lascia incerti sull'apprezzamento finale che egli fa della ragione e non ci permette di decidere se il profondo elemento panlogistico che anima tutta la sua critica gli serva più come mezzo che come fine. Fichte invece è più deciso. Considerando il complesso della *Dottrina della scienza* e l'intenzione manifesta del suo autore, crediamo di non errare affermando che Fichte accoglie il panlogismo non come fine ma come mezzo adeguato per la risoluzione del problema morale. L'interesse di questi riscontri sembra perciò a bastanza giustificato. Noi vediamo invero che il panlogismo è stato preso ora come una dottrina speculativa pura, ora come una dottrina neutrale, ora come una dottrina della vita morale e religiosa. Queste interpretazioni così diverse fanno testimonianza della sua straordinaria fecondità e della sua vastissima potenza di comprensione.

17. — Un altro punto importante del panlogismo di Fichte è che, mentre il mondo come prodotto della libertà dell'Io puro viene ad acquistare un significato nuovo, in quanto mediante la sua immanente logicità diviene la condizione della realizzazione della libertà o, in altri termini, un mezzo necessario per la realizzazione dell'ideale, al concetto puramente statico della libertà sottentra il suo valore dinamico. La libertà, per questo punto di vista, non è tanto una libertà che è, quanto una libertà che si cerca traverso gli ostacoli. La realizzazione progressiva

Digitized by Google

della libertà trasforma il processo dialettico in un processo di liberazione. La confidenza che gli uomini d'azione sentono di poter accordare a Fichte è quindi molto bene giustificata, perchè il panlogismo di Fichte non è quietismo senile. L'azione e la ragione si dànno la mano nel panlogismo di Fichte; e la logicità del fine è la condizione medesima della nostra operosità. Si direbbe che il panlogismo ha nel sistema di Fichte una doppia funzione: da un lato serve come mezzo, dall'altro si presenta esso stesso come fine; da un lato è la ragione pratica che ci conduce logicamente alla realizzazione dell'ideale, dall'altro è l'infinita ragione attiva che si sviluppa logicamente creando il mondo dell'azione e della reazione, cioè la produzione del non Io e la riflessione dell'Io. Questo doppio processo si torna a vedere nella stessa fase della riflessione, la quale, come Io teoretico, deve riflettere sui limiti, come io pratico, deve riflettere sull'infinito, realizzando la sua assoluta unità. Questo complesso obligo per la riflessione e sopratutto il suo destino di realizzare l'unità pura è ciò che si traduce nel nostro vero e proprio dovere (1).

18. — Così si veniva a disegnare sempre più nettamente nel seno dello stesso fichtismo una dottrina inaspettata, la dottrina cioè che considera l'infinito sforzo logico in cui consiste l'attività dell'Io puro come la ragione secreta che si manifesta dentro lo spirito pratico nel dovere. La metafisica etica del dovere si trovava così costretta a perdere l'assoluto primato, dovendo compatire la coideata presenza d'una metafisica teoretica del panlogismo.

---

(1) Che ogni affermazione di primato della ragion pratica debba esser tenuta lontano dalla sana interpretazione della *Wissenschaftslehre,* si deduce a rigore dal fatto che il trionfo pratico e finale della libertà infinita del Soggetto si risolve, non nel trionfo della sola praticità, ma nel trionfo dell'Unità assoluta dell'Io puro, che è tesi (pratica), antitesi (teoria) e sintesi, cioè identità assoluta di agire (produrre) e di sapere (conoscere) nell'essenza assoluta della spiritualità. È dunque in nome del monismo puro di Fichte che bisogna reagire alla pretesa del primato della ragion pratica. La *praxis* della coscienza è l'assoluto per noi, non l'Assoluto in sè dell'unità identica dell'Io puro.

Digitized by Google

Quanto alle conseguenze filosofiche che si potevano trarre da questa complicata dottrina esse mi sembrano a bastanza precise. La distinzione un po' enfatica del dovere puro e del pensare puro non era troppo fondata nella *Wissenschaftslehre* di Fichte. Quindi non era assurdo pensare che i due principj « tu pensi perchè devi », « tu devi perchè pensi » potessero venire conciliati in un principio supremo. A questa impresa si dedicarono a punto i continuatori del più maturo panlogismo dopo Fichte. L'autocoscienza di Fichte non era che l'oscurità dell'autologia.

Digitized by Google

Capitolo quarto.

Terzo periodo storico del panlogismo.

1. — Schelling non introduce esplicitamente alcuna novità nel panlogismo. Il tratto più caratteristico della sua teoretica è che egli concepisce il mondo, non come una costruzione e un processo logico, ma come una creazione geniale. Il mondo è per lui come una vivente opera d'arte, come la poesia originaria e vivente dello spirito. L'arte stessa dell'uomo non è che l'imitazione dell'attività dell'assoluto e la sua vera e completa rivelazione (1). Con lui noi ci troviamo, insomma, davanti ad un artista più che ad un logico. E se anche egli afferma che la natura e lo spirito sono identici, questa identità non è da lui posta e riconosciuta che nell'intuizione immediata. Sarà anzi necessario ricordare che Schelling, trascinato dalla forza prepotente della sua genialità, non esita a porre l'identità come la presupposizione generale della filosofia, dichiarando la logica formale radicalmente insufficiente al còmpito della filosofia e non accorgendosi, per uno strano abuso di linguaggio, di seguitare a pretendere una prova logica sufficiente dopo aver distrutta la possibilità di tale prova (2). V'ha tuttavia nel pensiero di Schelling un punto di così profonda importanza logica che la storia dell'idea resterebbe spezzata, se si saltasse bruscamente da Fichte ad Hegel. Fichte aveva derivato per dialettica la realtà dal pensiero. Fichte aveva detto: " Io sono io, io pongo il non io, io sono io ed il non io „; poi s'era arrestato. Schelling, con un lampo di genio, intuendo la ragione dell'arresto di Fichte, convertì il secondo principio di Fichte e stabilì la proposizione:

(1) Schelling, *System des trascend. Idealismus,* III, pag. 296, 329, 629.

(2) Schelling, *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge,* IV, pag. 299 e segg. S. W.

Digitized by Google

" il non io contiene l'io „. Ecco il merito di Schelling. È un vero sforzo di logica, tanto più importante in quanto Schelling non abbandona il principio fichtiano della mentalità, anzi sa giungere ad una posizione sintetica così alta che gli permette di accogliere nello stesso tempo queste tre proposizioni: la realtà è ideale, l'idealità è reale e l'identità mentale dell'io e del non io contiene la sintesi mentale del reale e dell'ideale. Per queste proposizioni Schelling dichiara, spinozianamente, che le leggi del pensiero sono le leggi delle cose, e che v'ha nella natura come nello spirito un *ideale-reale* (1), progressivamente scoperto dall'arte, che è il vero ed eterno organo della filosofia. Ma questi principj sono posti soltanto coll'intuizione intellettuale. Benchè egli dica che quest'intuizione intellettuale è la condizione costante e necessariamente implicita di tutte le deduzioni, in realtà noi vediamo che la sua virtù conoscitiva non riesce a competere con quella della deduzione.

Procedendo nello studio del pensiero di Schelling, che fu ricchissimo di idealità e svagò liberamente per parecchi sistemi, si incontra anzi questa crudezza, che la sua deduzione logica si risolve sempre in una produzione o storica o psicologica. Questo è il tratto che più nettamente dimostra la profonda attinenza della fenomenologia di Hegel colla teoretica di Schelling, il quale nelle fasi più caratteristiche della sua dottrina muove tipicamente dalla coscienza. Non occorre entrare in più minuti particolari sopra questo pensiero, che veramente, oltre al su detto, non aggiunge nulla all'idea del panlogismo.

2. — Le benemerenze che Hegel ha di fronte all'idea del panlogismo sono immense; tutto il suo sistema versa esplicitamente in un piano logico di fronte a cui i sistemi filosofici precedenti e sopra tutto quelli di Kant, di Fichte e di Schelling, ai quali in modo più intimo si ricongiunge, non sono che posizioni astratte e insufficienti che egli supera concependo l'idea assoluta nello spirito assoluto. Per lui, lo spirito, di cui la realtà

---

(1) Schelling, *Allgemeine Deduction des dynamischen Processes,* IV, pagine 76-77 — *System d. trasc. Ideal.*, III, pag. 629. Sopra l'interpretazione spinoziana del pensiero di S. cfr. inoltre l'importante studio del Delbos: *op. cit.*, Cap. VII, pag. 357-435.

Digitized by Google

è nella sua essenza una rivelazione, è, in sè medesimo, niente altro che attività logica, cioè ragione, ma ragione conscia di sè, quindi il mondo è nella sua intima natura un processo dialettico, uno sviluppo logico della ragione; e così si pone il grande principio dell'assoluta razionalità del mondo, cioè dell'assoluta logica della realtà.

Il punto supremo del sapere, per Hegel, è quello del sapere assoluto. Che cosa sia il sapere assoluto e come lo spirito vi giunga, non improvvisamente ma per una elevazione filosofica progressiva, lo dimostra la *Fenomenologia dello spirito* (1), che Hegel presenta come propedeutica generale della filosofia e in fondo si risolve nella storia della coscienza che si esplica a sè medesima secondo il logo implicito della nozione.

Questa esplicazione riproduce il processo dal sapere volgare al sapere assoluto, cioè all'assoluta coscienza di sè.

Il processo è graduale, come dicemmo. I gradi sono tre: la coscienza in generale, l'autocoscienza (*Selbstbewusstsein*) e la ragione (*Vernunft*). Il terzo grado suddividesi in quattro momenti: la ragione in sè stessa, lo spirito, la religione, il sapere assoluto (filosofia).

3. — Noi non dobbiamo, relativamente a questa opera e del resto a tutto il sistema filosofico di Hegel, fare un'esposizione diretta del contenuto. Limitandoci a notare con rapida sintesi quegli elementi e quei caratteri fondamentali che documentano l'elevazione progressiva del panlogismo, ricorderemo, in primo luogo, che il ritmo fondamentale e caratteristico della fenomenologia dello spirito, per cui la coscienza passa dalle forme antecedenti alle forme conseguenti, coorganando i varj momenti fino al logo supremo del sapere assoluto, è l'implicazione reciproca dei contrarj. Questa è la ragione agogica dell'incatenamento e dell'ordine delle idee. La stringente sistematica ed esplicativa progenesi dell'idea hegeliana è l'incarnazione, direi così, di questo ritmo produttivo dai contrarj e dei contrarj che Hegel, fraintendendo, come vedremo, i metodi della logica formale, suppose di poter identificare colla vera e propria *deduzione*.

---

(1) Hegel, *Phänom. d. Geist.* (W., II).

Digitized by Google

Per questa arbitraria identificazione Hegel conclude, erroneamente, d'aver fornita la dimostrazione logica della sua tesi fenomenologica, la quale afferma che " la successione dei gradi del sapere, che nell'individuo precedono il sapere assoluto, è una riproduzione rapida e abbreviata di quella che ha dovuto percorrere lo spirito universale „; attribuendo per questo il massimo valore probativo alla semplice esplicazione sistematica della progenesi della coscienza, fondata, come dicemmo, sulla implicazione reciproca dei contrarj. Quest'implicazione produttiva dei contrarj e dai contrarj è manifesta e costante in tutti i gradi e momenti del divenire dello spirito. È noto infatti che, per le opposizioni inerenti alla certezza sensibile, lo spirito nel primo grado procede dalla sensazione alla percezione al concetto, proponendo prima unità sensibili inferiori, poi comprendendo le loro molteplici unità in un'unità superiore valida a distinguere le proprietà delle cose (percezione), infine, sintetizzando tali molteplicità e unità in un'unità ancora più comprensiva, cioè nell'unità soprasensibile del concetto che si risolve nella posizione della legge. Del pari è noto che le posizioni, le composizioni, le opposizioni reciproche continuano negli ulteriori gradi del sapere, dando origine, prima all'autocoscienza, quindi alla ragione e, successivamente, ai varj momenti dello spirito. La conseguenza è che a questo modo essenziale di produzione delle forme dello spirito sfugge il vero pregio del metodo deduttivo e la logica non figura ancora che come mezzo. Un'interpretazione esatta di questa dottrina non può quindi misconoscere che Hegel non è ancora panlogista nella *Fenomenologia* o, almeno, che lo è solo in via molto subordinata, essendo ogni suo sforzo diretto a provare per mezzo della logica o di quello che egli crede tale, non già la logica imperante in tutta la realtà che è la tesi del panlogismo, ma la storia naturale della coscienza che si esplica a sè medesima e con identica progenesi dal sapere individuale al sapere universale.

4. — Quel che bisogna in secondo luogo distinguere è la doppia tesi implicita nel suo sistema; quella cioè dell'identità dialettica dello sviluppo progenetico e della deduzione logica, e quella dell'identità dell'essere e del pensiero. Invero, quando Hegel afferma che lo sviluppo progenetico così dell'essere come

Digitized by Google

del pensiero è identico al processo deduttivo della logica, egli mostra la faccia intenzionalmente logica del suo sistema, che è in fondo la tesi del panlogismo. Quando afferma che l'intelletto riconosce la natura propria nelle unità costituenti il mondo delle leggi, elevandosi al secondo grado del sapere, cioè all'autocoscienza, poscia, nel terzo grado, considera tutto l'essere come regno della ragione, superando successivamente i quattro momenti di essa e conquistando coll'ultimo la coscienza piena e perfetta dell'attività della Ragione assoluta, egli mostra la faccia più intenzionalmente ontologica del suo sistema, cioè la tesi dell'identità dell'essere del pensiero che è essenziale all'idealismo.

5. — Critichiamo rapidamente questi punti.

Quanto alla prima tesi è facile comprendere che la progenesi esplicativa così dell'essere come del pensiero ha un valore storico e gnoseontologico il quale serve bene anche alla seconda tesi, perchè l'idealismo non ha bisogno e possibilità d'altro metodo per costituirsi. Ma, d'altronde, è non meno facile capire che il processo rigorosamente deduttivo che si può riscontrare solo nella scienza esatta, ha un valore logico ed epistemologico affatto differente. Lo scopo espositivo e critico che ora mi propongo non mi consente di convalidare qui direttamente questo principio che sono condotto a toccare per incidenza. Ma le considerazioni precedenti bastano, se non erro, a mostrare in qual modo io stimo che s'abbia da risolvere l'arduo problema della deduzione. Nelle questioni di logica bisogna, come vedemmo, distinguere la logica formale analitica della scienza dalla logica formale sintetica della filosofia e difendere arditamente l'integrità e l'autonomia di entrambe. Chi lavora per l'una non è tenuto a screditare l'altra, per la semplice ragione che l'una non fa il lavoro dell'altra. I loro principj, i loro metodi, i loro risultati, il loro valore, il loro uso sono molto diversi. Nel fare queste affermazioni io mi appoggio agli argomenti critici e teoretici esposti antecedentemente nel capitolo dell'ultimo pensare (I, III). Là si dimostra che la deduzione, come forma logica che assicura la validità universale e necessaria delle conclusioni (e può mai darsene un'altra?), è posseduta esclusivamente dalla logica formale analitica, che si identifica poi, com'è noto, col calcolo matematico. Qual sia poi il metodo specifico della lo-

Digitized by Google

gica formale sintetica della filosofia fu anche dichiarato direttamente nello stesso capitolo. Queste due logiche, per quanto distinte, non si possono considerare come avversarie. Tanto sarebbe antiscientifico per la logica formale analitica della scienza tentare di scalzare dalle fondamenta la logica formale sintetica della filosofia, quanto sarebbe antifilosofico per la logica formale sintetica della filosofia tentar di scalzare dalle fondamenta la logica formale analitica della scienza. Come la filosofia non ha colpa di non essere scienza, così la scienza non ha colpa di non essere filosofia. Pure Hegel ha sempre nutrito l'antifilosofico proposito di scalzare dalle fondamenta la logica formale ordinaria (che in fondo, con le debite correzioni, si risolve nella logica analitica esatta) attribuendole il torto di non essere speculativa. È evidente che questo contegno non sodisfa alle esigenze d'una logica severa ed accurata, quindi le polemiche di Hegel contro la *solita* logica formale involgono una ripugnanza manifesta. Per deporre una dottrina analitica bisogna averne scoperta la falsità; per abbattere una tesi di scienza esatta bisogna averne riconosciuto l'errore coi metodi e coll'intento delle scienze esatte particolari. Ma questo ufficio appartiene dunque alle scienze esatte analitiche particolari e non alla filosofia che esige l'esercizio di un grado diverso di riflessione. Dunque, come la logica hegeliana non ha valore scientifico esatto, a punto perchè ha valore speculativo, così " la solita logica formale „ non ha valore speculativo, a punto perchè ha valore scientifico.

Parimente, la produzione storica non può identificarsi alla deduzione logica senza errore. Se si dirà che Hegel voleva parlare della deduzione di quella logica che per lui era identica alla metafisica, noi abbiamo il diritto e il dovere di riconoscere che l'espressione hegeliana dà luogo ad equivoci funesti, fa supporre che la sua deduzione sia l'unica deduzione logica, mentre in realtà non è altro che una produzione. Chi vorrà o potrà mai concedergli che la deduzione delle scienze esatte particolari non sia una deduzione, quando tutta la fortuna delle scienze ci attesta perpetuamente il contrario? quando la storia e la critica dimostrano luminosamente che la " deduzione „ hegeliana conserva il suo valore deduttivo, cioè la sua validità universale

Digitized by Google

e necessaria soltanto per coloro che hanno la capacità di *credere* alla sua virtù?

Per tornare alla *Fenomenologia* hegeliana, quando anche tutto l'essere, dal mondo delle unità sensibili, cioè degli oggetti, al mondo delle unità soprasensibili o dei concetti, si producesse identicamente, ciò non proverebbe ancora che si produca logicamente. Non ogni produzione ontologica è una deduzione logica. Resta sempre da provare che la produzione storica è la deduzione logica, nel senso rigorosamente scientifico della parola.

Ma Hegel non fornisce questa prova nella *Fenomenologia*.

6. — Il carattere più importante di questo mirabile lavoro è quindi la sua produttiva storicità, non la sua deduttiva logicità. Fosse anche vero che la progenesi esplicativa e sistematica della coscienza è dai contrarj e secondo il ritmo dialettico della tesi, dell'antitesi e della sintesi, questo non basterebbe ancora a provare l'identità della produzione dialettica colla deduzione logica, perchè la logica analitica non si pronunzia sulla logica interna dei fenomeni. La logica formale analitica, com'è ben noto, non si occupa che del puro lato formale analitico, svuotando il conoscere di ogni contenuto reale. Il suo oggetto non manca per questo; anzi è a punto la pura forma astratta del pensiero. Ma non consta che la dialettica sia disposta a svuotare il suo ritmo tricotomico di ogni contenuto reale nell'atto stesso in cui afferma di vestire tricotomicamente tutta la produzione storica dei fenomeni.

Forse qualche lettore objetterà: — Ma non avete voi posto antecedentemente che, dal punto di vista del metodo, la dialettica di Fichte si riduce allo schema formale del sillogismo (facendo corrispondere alla tesi la premessa maggiore, all'antitesi la premessa minore, alla sintesi la conclusione) e che Hegel ha mutuata la formalità dialettica da Fichte? Ciò posto, come potete ancora affermare senza contraddizione che la produzione dialettica hegeliana non si riduca alla deduzione della logica formale analitica? Quest'argomentazione proverebbe qualche cosa contro chi ammettesse che la logica analitica si occupa del contenuto reale del conoscere e che la dialettica hegeliana si occupa della pura forma analitica. Ora noi non professiamo nè l'una, nè l'altra dottrina; perchè sappiamo benissimo che

Digitized by Google

entrambe sono contradittorie. Hegel non si contenta della vuota forma logica dell'analitica; e la logica formale analitica non vuole essere un modo filosofico di conoscere. Hegel concepì le forme elementari del pensiero soggettivo (concetto, giudizio, sillogismo), non come semplici forme astratte, ma come i principj del reale che si concepisce, si giudica, si sillogizza. La logica formale analitica invece si occupa della determinazione delle forme del pensare indipendentemente dalle particolarità della materia reale. Ma, se neghiamo alla produzione dialettica hegeliana quest'ultimo ufficio che è essenziale all'analitica formale, ne segue forse che non dobbiamo vedere nella dialettica hegeliana la forma caratteristica ed esteriore del sillogismo? Non sappiamo dunque che la verità formale analitica e la verità materiale sintetica possono trovarsi disgiunte, benchè in fondo una sola sia la verità? Ammettiamo ben volontieri che Hegel talora ha potuto ragionare esattamente rispetto alla forma analitica. È intorno alla natura ed al valore analitico del suo ragionamento, quanto alla materia, che si sollevano le difficoltà. La forza della logica analitica dipende a punto dalla sua immanenza nello stesso pensiero sintetico e speculativo, in quello stesso pensiero metafisico che, secondo Hegel, esige assolutamente il rigetto della " solita logica formale „. Ecco perchè Hegel, pur maneggiando la formalità sillogistica della dialettica, non ha costruito deduttivamente, cioè dal punto di vista della logica formale analitica, che è poi l'unico modo in cui possa impiegarsi veramente la deduzione. Parmi adunque che non abbiamo da temere nessuna contradizione per la negata riduzione della produzione dialettica alla deduzione logica dell'analitica, poichè noi diamo alla deduzione logica una base irriducibile al principio della dialettica hegeliana. Questa base è la determinazione delle forme del pensare indipendentemente dalle particolarità della materia reale. Ed Hegel, invece, su qual base fonda la sua dialettica? Sopra la produzione interiore della realtà. Dato il profondo scopo idealistico che Hegel si proponeva di realizzare, era naturale che egli cercasse un metodo così d'invenzione come di prova, il quale fosse in pari tempo valido a sostenere tanto il progresso razionale del pensiero, quanto il progresso reale dell'essere. Ciò che Hegel comprese

Digitized by Google

esattamente è questa quadruplice esigenza della prova necessaria al suo sistema. Quindi indagò lo sviluppo reale così del pensiero come della realtà. Ma pure, essendo giunto a comprendere che tanto l'essere quanto il pensiero hanno parecchi modi di svilupparsi, non riuscì a distinguere sufficientemente il modo della produzione storica da quello della deduzione logica. L'identificazione di tutte le progenesi storiche fu una fusione genialissima, bastevole ad assicurargli un posto solenne nella storia della filosofia, come fondatore esplicito della teoria dell'evoluzione universale. Ma l'identificazione della produzione storica colla deduzione logica fu una confusione troppo frettolosa e arbitraria e la principale causa della rapida decadenza del suo sistema.

Noi scopriamo così che il congegno della *Fenomenologia* non è logico ma storico e psicologico; ma ne scopriamo del pari la manchevolezza. Questa consiste nella riduzione della deduzione logica alla produzione storica. Abbiamo già detto che Hegel presenta la *Fenomenologia* come propedeutica generale della filosofia. Dalle osservazioni precedenti risulta che questa propedeutica non è completa, perchè presenta la lacuna della epistemologia. Manca in vero una preliminare critica della conoscenza colla dimostrazione dell'irriducibilità delle varie specie dell'esperienza (sensibile e intellettuale), della scienza (sperimentale e razionale) e della filosofia.

Sappiamo inoltre che il congegno della *Fenomenologia* non è logico e aggiungiamo che non poteva essere ritenuto tale senza prova. Il più curioso è che Hegel stesso lo sa e riconosce per il primo il suo *incommodo*. Infatti nei *Preliminari* della *Logica* dice: " nella mia *Fenomenologia dello Spirito* si procede dalla prima, semplicissima apparizione dello spirito, la *coscienza immediata*, e si svolge la dialettica di essa fino al punto di vista della scienza filosofica, la cui necessità viene dimostrata per mezzo di questo processo. Non si poteva perciò arrestarsi là al lato formale della semplice coscienza... L'attuale preposta considerazione ha ancor più l'incommodo di non poter procedere se non storicamente e razionalmente; ma essa deve concorrere sopratutto a far intendere che le questioni intorno alla natura del *conoscere*, intorno alla *fede* e così via, che abbiamo innanzi a noi nell'imaginazione e che riteniamo come affatto *concrete*,

Digitized by Google

nel fatto si riducono a *semplici* elementi di pensieri, che però solo nella logica ricevono la loro vera trattazione „ [1].

Ma queste medesime parole, lungi dal purgarlo del suo errore, ne sono una evidente conferma. Hegel dice, anzi tutto, che nella *Fenomenologia*, svolgendo la dialettica della coscienza immediata fino al punto di vista della scienza filosofica, la necessità di questa viene dimostrata per mezzo di questo processo, quindi, riconosce di non poter procedere nei *Preliminari* se non in modo storico e raziocinativo, infine, aggiunge che tali questioni si riconducono nel fatto a semplici elementi di pensieri che solo nella logica ottengono la loro vera trattazione. Questi argomenti suppongono che si possa dimostrare la necessità del punto di vista filosofico semplicemente svolgendo la dialettica della coscienza immediata, cioè col semplice processo storico e raziocinativo, *benchè la vera trattazione non possa essere fornita che dalla logica.* Se ne conclude che la necessità, relativamente alle questioni filosofiche, può essere dimostrata in due modi, cioè o svolgendo semplicemente la dialettica storica, o trattando la questione logicamente. Ma, se la dialettica storica è sufficiente a dimostrare la necessità, segue che la storia è un processo necessario, e siccome anche il processo logico non è altro, segue che la storia e la logica s'identificano nel loro processo. Ma, se anche Hegel volesse qui ammettere che il processo cronologico si identifica col processo logico (il che costituirebbe già un guajo serio quando si pensi alle sue esplicite dichiarazioni dell'*eternità* del processo logico dell'idea pura, perchè non si vede come si possa concepire l'eternità, che è il fuori del tempo, colla temporalità), la sua argomentazione dovrebbe essere condotta altrimenti: egli dovrebbe, sopratutto, fermare, come base della sua prova, il principio che anche la logica, intendo dire la logica speculativa com'è intesa da lui, non ha bisogno di nessun accorgimento nè di invenzione nè di prova e di nessun metodo per quanto puro e speculativo. Stabilito questo principio che importa l'annullamento della contingenza e della particolarità, giacchè ogni fatto sia dell'essere che del pensiero diven-

---

[1] Hegel, *Encycl.* (G. Lasson, Leipzig, 1905), § 25.

Digitized by Google

terebbe necessario e universale, ne seguirebbe naturalmente la conseguenza che ogni produzione storica è identica alla deduzione logica sempre nel senso hegeliano. Ma Hegel qui non ha certo in mente di ammettere senz'altro l'identità della storia e della logica speculativa, perchè dichiara apertamente che " l'attuale premessa considerazione ha ancor di più l'incommodo di non poter procedere se non storicamente e razionalmente „ e che " tali questioni nel fatto si riducono a *semplici* elementi di pensieri che solo nella logica ricevono la loro vera trattazione „. Dunque, come dicemmo, anche Hegel sa e riconosce esplicitamente che la trattazione storica non è la vera trattazione logica speculativa e non nasconde il suo difetto. Questo a molti sembrerà un paradosso.

Aggiungiamo infine che Hegel non fornisce questa vera prova logica nella *Logica,* nella quale anzi noi lo vediamo seguitare quel primo metodo di svolgimento dialettico preannunziato tanto nella *Fenomenologia* quanto nei *Preliminari* alla *Logica* dell'*Enciclopedia* che, secondo lui, è pur bastevole a dimostrare la necessità. Tornando alla *Fenomenologia,* il male è che Hegel — pur contradicendosi — identifica la produzione psicologica e gnoseologica della coscienza colla deduzione logica della scienza, di quella, s'intende, che per Hegel è la Filosofia, senza addurre un solo argomento logico in favore della riducibilità della logica speculativa alla storia. Per conseguenza noi possiamo concludere che, se il carattere più importante di quest'opera è la *storicità psicologica,* non la logicità, il suo carattere più saliente è invece la pseudologicità la quale ci dimostra che, se Hegel non è ancora un panlogista, tuttavia è già tradito dal principio del panlogismo fin dalla propedeutica generale del suo sistema.

7. — Tocchiamo in fine della seconda tesi, che concerne l'identità dell'essere e del pensiero, per preparare la discussione ulteriore che avrà luogo nell'esame della *Logica.* Ormai si comprenderà meglio perchè fu detto antecedentemente che questa seconda tesi è aiutata anche dalla prima, che concerne l'identità della produzione storica dialettica colla deduzione logica. La ragione è questa. Noi non potremmo pervenire al concetto dell'identità dell'essere e del pensiero, se non progredendo di forma in forma, con lungo e faticoso cammino, fino all'ultima forma conoscitiva

Digitized by Google

possibile, cioè al pensiero il cui oggetto è il pensiero medesimo. Ma questo progresso non si compie se non per mezzo dialettico, cioè per le negazioni delle determinazioni che creano le contradizioni hegeliane. Questo principio di contradizione (*Widerspruch*) è inteso da Hegel in una maniera nuova e feconda, cioè come principio di relazione o meglio come il principio della relazione che va sviluppandosi necessariamente. Tal principio è in certo modo la fusione del principio di contradizione o meglio di opposizione (*Entgegensetzungen*) e di identità col principio di ragione sufficiente e di deduzione. Solo da questo punto di vista può comprendersi come il ritmo dialettico sia, per così dire, la molla dell'attività universale. La contradizione hegeliana delle idee importa a punto che esse si esplichino con e pel riferimento necessario, cioè deduttivo o di ragione sufficiente, che una ha coll'altra. Ogni relazione, così detta contradittoria, è principio di sviluppo necessario. Ciò premesso, si comprende come e perchè la legge di contradizione o meglio d'opposizione, che anima tutta la dialettica hegeliana, giustifichi eziandio il grande principio dell'identità dell'essere e del pensiero (categoria), ultimo risultato del processo dialettico. In ogni cosa c'è un punto in cui il lato reale è identico al lato ideale; questo punto è la categoria. Quando le cose particolari si trasformano in universali, cessa l' opposizione tra l'io e il non io e spunta l'identità. È ovvia la portata panlogistica di questo principio del reale-razionale destinato a sollevare lo spirito al pensiero puro del sistema universale.

8. — Vediamo ora se e come tal principio possa trovare la sua sanzione nelle opere teoretiche successive, vale a dire nella grande *Logica* del 1812-1816 e segnatamente nell'*Enciclopedia*, le cui dottrine supponiamo conosciute dai nostri lettori. Anticipando, per commodità, le nostre conclusioni si può fin d'ora ritenere che, in generale, il carattere storico progenetico vien conservato ed applicato scrupolosamente tanto nella *Logica* quanto nell'*Enciclopedia*; in particolare, che alla intuizione, soltanto propedeutica, del panlogismo chiarita nella *Fenomenologia* sottentra il concetto esplicito e il vero atto esecutivo del panlogismo che raggiunge la sua più elevata espressione nella *Logica*, nella quale Hegel ci presenta la più grandiosa costruzione sistema-

Digitized by Google

tica di tutte le categorie fondamentali, così del pensiero come della realtà. Qui più che altrove si vedrà che il panlogismo è il vero spirito animatore dell'idea filosofica e si manifesterà visibilmente la sua ammirabile coerenza e fecondità.

Come già abbiamo fatto per la *Fenomenologia*, ci limiteremo a notare con rapida sintesi quelle considerazioni fondamentali che documentano l'elevazione progressiva del panlogismo, seguendo in particolare la trattazione dell'*Enciclopedia* (1827-1830) in cui la *Logica*, malgrado le modeste proporzioni a cui fu ridotta di fronte alla *Scienza della Logica* della prima *Enciclopedia* (1812-1816), vale come redazione definitiva.

9. — La prima considerazione che si presenta al nostro riguardo è a punto il legame intimo tra la *Fenomenologia* e l'introduzione alla *Logica* della *Enciclopedia*. I preliminari alla *Logica* [1] hanno a punto lo stesso ufficio della *Fenomenologia*; ciò che dimostra che la *Fenomenologia* ha proprio ufficio introduttivo a tutto il sistema. Solo che Hegel distingue con varia terminologia le posizioni successive del pensiero rispetto all'oggettività. La terza ed ultima posizione è il sapere immediato, donde scaturisce il concetto più particolare e la divisione della logica. E intorno a questo ultimo punto, siccome Hegel stesso dichiara che " l'esposizione, che si fa qui delle determinazioni del fatto logico, come pure della sua divisione, è qui del pari soltanto anticipata e storica „ [2], bisogna pur ammettere che Hegel accorda un posto privilegiato al metodo storico perfino nella sua *Logica*, la quale è per lui, com'è noto, tutta la filosofia. Se ora si domanda per quali ragioni Hegel confonda l'attività storica e progenetica del pensiero con l'attività logica del pensiero medesimo, nel senso che abbiamo spiegato antecedentemente, cioè la produzione colla deduzione, risponderemo che Hegel si contenta di affermarlo dogmaticamente, come fra poco si dimostrerà. Questa considerazione ci conduce all'inevitabile conseguenza che, se è vero che la chiave della *Logica* hegeliana è la *Fenomenologia*, il cui carattere eminente è la storicità, non

---

[1] Hegel, *Encycl.*, § 19-83.
[2] Hegel, *Encycl.*, § 79.

Digitized by Google

la speculativa logicità, se è vero che " la *Logica* senza la *Fenomenologia* è una sfinge di cui nessun Edipo potrà mai dare l'enimma „ (1), la *Logica* hegeliana non ha chiave logica speculativa.

(1) Il GENTILE, in una lunga e preziosa recensione dell'opera del BAILLIE, *The origin and significance of Hegels Logic* (*La Critica*, II, 1, 29-45), seguendo in parte il B., disse che " per non essere hegeliani bisogna smontare la *Logica*, e come questa fu la conseguenza della *Fenomenologia*, spezzare il congegno di questo mirabile lavoro „. " Poichè la natura d'una cosa è il suo nascimento (Vico), così intender la *Logica* è intender il suo processo, quindi colpire la *Logica* si può solo rivolgendo i colpi contro la *Fenomenologia* „. Da questo punto di vista egli rimprovera allo stesso Vera d'aver trascurato, nella versione francese, quella *Fen.* in cui avrebbe dovuto vedere e dare la chiave della *Log.* " Ai nuovi hegeliani, concludeva, spetta a punto di riprendere lo studio della *Log.* e perciò della *Fen.*, senza cui quella è una sfinge di cui nessun Edipo potrà mai dare l'enimma „.

Il Gentile ha ragione di vedere nella *Fen.* la chiave della *Log.* Se non che, a parer mio, dato il carattere non speculativamente logico, ma prevalentemente storico della *Fen.* (rivolta a provare l'oggettività del pensare, cioè che la mentalità è la vera entità), riconosciuto dallo stesso Hegel (Cfr. *Encycl.*, § 9, 10, 16, 25, 79), segue che la *Log.* non resta più una vera logica nel senso hegeliano, cioè una logica speculativa indipendente, salvo che non si voglia ammettere, senza restrizioni, la medesimezza della logica speculativa e della storia. Data l'indissolubilità della *Fen.* e della *Log.*, e posta la *Log.* come conseguenza della *Fen.*, la *Log.* appare più tosto una promozione di quella gnoseologia a fondo storico, psicologico e metafisico esplicata nella *Fen.* da cui Hegel non seppe o non volle mai del tutto liberarsi. Ma questo non finisce forse per rapire alla *Log.* gran parte del suo carattere e del suo valore speculativo? Se noi stiamo all'interpretazione genuina di Hegel, la *Log.* è logica speculativa la quale non può accadere altrimenti che speculando; mentre la *Fen.* rispetto alla *Log.* è data " nur antizipiert und historisch „ cioè in forma più storica che speculativa. Per chi poi ammetta la compatibilità delle due logiche formali, vale a dire della logica formale analitica della scienza esatta, che Hegel ben a torto screditò, e della logica formale sintetica della filosofia, che Hegel giustamente esaltò e fece identica alla metafisica (ontologia), resta chiaro che Hegel non si servì di tutta la logica per essere panlogista. È vero che Hegel può sopportare molto abondantemente il rimprovero d'esser stato un panlogista senza vera logica scientifica analitica o almeno con una logica che non ha niente di scientifico nel senso rigoroso delle scienze esatte particolari. Questo non è poi un paradosso così insostenibile come a prima giunta si potrebbe ritenere.

Digitized by Google

10. — La seconda considerazione si riferisce alla natura della dialettica hegeliana. Già notammo che questa consiste in una continua implicazione produttiva dei contrarj dai contrarj secondo il ritmo tipico dell'Idea: tesi-antitesi-sintesi. Il tratto apparentemente più originale di questa dialettica è che essa " trova in ogni singolo principio il motivo della sua esplicazione e del suo progresso verso un principio superiore „ (1). Ma non è questa una spiegazione sufficiente. Che cos'è questo eterno motivo di esplicazione verso una superiore unità? Esso è evidentemente, in primo luogo, l'opposizione universale, la lotta eterna delle molteplicità e delle unità; in secondo luogo, l'armonia universale nascente dall'opposizione dei contrarj e dalla trasformazione di un contrario nell'altro contrario; la contesa, in altri termini, regina di tutte le cose con l'armonia eternamente attiva che accorda tutti gli opposti; la dialettica oggettiva eraclitica insomma additata dallo stesso Hegel come la prima anticipazione filosofica della propria dottrina. Bisogna però riconoscere che, alle confuse condizioni della dialettica eraclitica, Hegel seppe aggiungere due caratteri importantissimi, cioè, primo, la forma tipica della tricotomia (tesi-antitesi-sintesi), mutuate da Fichte, secondo, la distinzione sistematica delle serie parziali costruite ciascuna in sè e in rapporto colle altre e col tutto sullo stesso tipo tricotomico della serie intera. Vi sono, nondimeno, anche rispetto al primo carattere, parecchi punti notevoli di distacco da Fichte.

L'idea si pone nel primo momento, si oppone nel secondo, si compone nel terzo, conservando i due termini anteriori, ma in pari tempo elevandoli e fondendoli in superiore unità. In questo processo tricotomico è compreso lo svolgimento di tutta la realtà i cui tre momenti sono: l'Idea pura, la Natura, lo Spirito. Di più questi momenti sono coeterni all'Idea e la loro progressiva distinzione attuantesi fuori del tempo non distrugge la fondamentale identità. Ciò posto, vien naturale di proporre la domanda seguente: se c'è, non dirò nè pure una reale, ma una qualunque differenza concepibile tra i varj momenti del

(1) MARTINETTI, *op. cit.*, pag. 390.

Digitized by Google

processo dialettico, perchè si comincia dalla tesi e non dalla sintesi? Capovolgendo il ritmo del processo dialettico hegeliano si ottiene un altro ritmo dialettico non meno giustificabile di quello. A questa domanda Hegel non può rispondere che dogmaticamente (1).

Ma se ne presenta una seconda non meno imbarazzante. Hegel pone il sistema dialettico della realtà nella sua totalità come un circolo che ritorna eternamente in sè stesso, nel quale, per conseguenza, il principio è pure la fine, e l'arrivo alla fine non è che un ritorno al principio. Ciò posto, se l'Idea è eterna e sono coeterni tutti i suoi momenti, segue che il circolo, a punto perchè tale e come tale, è un compiuto, un perfetto, un finito. Ma un circolo infinito non si capisce. Se è circolo non è infinito, se è infinito non è circolo. La metafora hegeliana è quindi estremamente viziosa, ed anche per un altro motivo. Ammettiamo pure che si dia un circolo infinito. Ma che cosa significa " dare la realtà del circolo universale „? Significa supporre, sia pure metaforicamente, la realtà universale come un sistema di rapporti per lo meno di spazio, di tempo e di moto, e poi pretendere che, ciò posto, vi si ragioni su come se questo circolo reale-ideale fosse fuori dello spazio, del tempo e anche del movimento; perchè Hegel combatte ogni idea di genesi naturale che non discenda dal concetto dell'essere come semplice sistema di rapporti dialettici extratemporali. L'hegeliano fedele dirà che si tratta d'un circolo in movimento. Tanto è vero che Hegel si oppone risolutamente alla concezione eleatica e, così detta, ma impropriamente, spinoziana dell'Assoluto come sostanza. Ma questo, in primo luogo, non fa cadere tutta l'objezione riferita, consistente nel fatto che il dare la realtà dell'Idea come circolo e poi dichiararla puramente dialettica, in fondo significa dare certi rapporti indispensabili per far capire un'ipotesi gratuita, poi negarli, affermando che l'ipotesi si può capire anche senza di essi e convertire niente meno che in realtà.

(1) Riprenderemo fra poco questa objezione generale (già accennata antecedentemente) trattando in particolare della dottrina dell'essere e del fondamento logico della partizione della logica.

Digitized by Google

In secondo luogo, non toglie l'imbarazzo nè pure sulla questione del movimento; perchè anche su questo punto il realismo dialettico hegeliano riposa sopra un paradosso. Da un lato, sostiene il principio eraclitico e fichtiano del divenire eterno e per esso pone il passaggio dall'Idea logica alla Natura e allo Spirito; dall'altro, implica, almeno secondo noi, che a punto trattandosi di processo eterno sarebbe assurdo intendere questo processo nel senso di un passaggio temporale, essendo l'eterno fuori tempo. V'è un progresso reale-ideale da un momento all'altro, ciò non toglie che i varj momenti siano coeterni all'Idea. V'è un sistema di gradi, ciascuno dei quali discende necessariamente dall'antecedente, ma questa discendenza graduale e necessaria è solo e sempre logica, affatto inammissibile nel senso di un passaggio nel tempo. Ora, per quanto si riferisce all'eternità del processo dialettico, alla coeternità dei varj momenti dell'Idea, al passaggio extratemporale di grado in grado, è assolutamente fuor di dubio che la distinzione hegeliana, così dei mondi, come dei gradi dell'Idea, è in fondo ancora la distinzione eleatica o statica, cioè il concetto dell'Assoluto come sostanza, tale e quale. Non andiamo ora ad indagare se, epistemologicamente parlando, la logica possa far astrazione dal concetto di tempo. Limitiamoci ad osservare che l'eternità della serie e la coeternità di tutti i suoi momenti, insieme colla loro fondamentale identità, congiunte al progresso reale-ideale da momento in momento, compongono un gruppo contradittorio di proprietà.

Ne nasce un progresso *in sè*, ma immobile e irrigidito, un'attività già attuata, un progresso ormai progredito, un divenire tutto divenuto, un movimento fermo, uno zero. Pari incertezza regna nella spiegazione del processo del tempo, in quanto Hegel ammette che in esso il processo evolutivo della Idea si distenda per dare origine alla realtà sensibile. Se Hegel non annulla la realtà sensibile immersa nel tempo, noi siamo costretti a considerarla come inferiore alla realtà pura che progredisce nel processo dialettico senza tempo, cioè eterno. È vero che questa inferiorità non basta a distruggere il suo panlogismo. Infatti s'è visto (II, II, § 4-8) che neanche la caduta delle Idee nella realtà sensibile e della relativa conoscenza basta a distruggere

Digitized by Google

il panlogismo di Platone. Ma ci basti almeno a far riconoscere che nè pure il panlogismo di Hegel riesce a superare felicemente questa tremenda difficoltà che oppone l'ordine sensibile all'ordine logico e sembra minare irreparabilmente la tesi generale d'ogni panlogismo. Senza raccogliere a questo riguardo altre objezioni, già note alla critica, possiamo anche per queste sole concludere, con discreta sicurezza, che il circolo dialettico hegeliano in generale non è un circolo logico, mentre per parecchi rispetti particolari si rivela un circolo vizioso.

11. — La terza considerazione si riferisce al fondamento dogmatico della *Logica*, che è già stato affermato a due riprese antecedentemente, la prima a proposito dell'identificazione gratuita della produzione colla deduzione, la seconda a proposito del cominciamento gratuito della dialettica dalla tesi. È noto che Hegel divide la *Logica* in tre sezioni: la dottrina dell'essere, la dottrina dell'essenza, la dottrina del concetto. Siccome abbiamo già riferito il passo del § 79 in cui Hegel stesso dichiara che, tanto l'esposizione delle determinazioni del fatto logico, quanto la sua divisione è solamente anticipata e storica, non occorrerebbe aggiungere una parola per illustrare meglio il suo dogmatismo, cioè la sua non speculativa logicità. Ma poichè Hegel, passando alle suddivisioni della dottrina dell'essere, non trascura di far il possibile per eliminare tutti i dubj e le objezioni che possono elevarsi contro il suo cominciamento, noi dobbiamo ponderare con cura i suoi argomenti. " Il *puro essere* forma il cominciamento, egli dichiara, perchè esso è tanto pensiero puro, quanto l'indeterminato e semplice Immediato; ma il primo cominciamento non può esser niente di mediato e di più determinato „ [1]. Benchè, dopo quello che noi abbiamo stabilito nella Parte prima a proposito " del primo pensare „ criticando il ripensamento hegeliano dello Spaventa, e proponendo il primo pensare come prima conclusione, non vi sia bisogno di giustificare maggiormente in che e perchè sia difettoso ed oscuro questo procedimento hegeliano, tuttavia non sarà inutile qualche schiarimento. Noi dimostrammo, in ultima analisi, due proposi-

---

[1] Hegel, *Encycl.*, § 86.

Digitized by Google

zioni: 1° che il primo pensare, in generale, sarebbe un falso pensare se non fosse pensato come prima conclusione, cioè come prima prova, 2° che l'essere, il puro essere logico, in particolare, sarebbe un falso primo se non fosse concepito analogamente. Ciò fa che, liberando il primo pensare, sia dalla mediatezza arbitraria della critica della coscienza, sia dalla immediatezza del pari arbitraria attribuita al cominciamento della scienza logica, si riesce a dargliene una necessaria riconducendolo al campo della logica. Analogamente, il puro essere si costituisce immediato perchè prima conclusione, e mediato perchè dedotto dalle premesse. Ma, secondo la dottrina di Hegel (il quale afferma che il primo cominciamento non può esser niente di mediato e di più determinato, essendo tanto pensiero puro quanto immediato semplice e indeterminato), ciò non è possibile; si vede dunque sopra quali deboli basi si fondi la prova del suo cominciamento. Per togliere ogni equivoco al riguardo, Hegel aggiunge che " tutti i dubj e gli appunti, che potrebbero esser fatti contro il cominciare della scienza dall'astratto e vuoto *essere*, si eliminano mediante la semplice coscienza di ciò che implica la natura del cominciamento „ (1). Ne risulta che è impossibile osar sostenere la logicità di questa prova, salvo che non si voglia identificare la semplice coscienza colla logica vera e propria; il che non farebbe che confermare precisamente la tesi che qui si sostiene circa il fondamento dogmatico della *Logica*, vale a dire contro la sua lampante non speculativa logicità. È ancora da osservare che il far cominciare la *Logica* con la posizione dell'essere, solo perchè questo è il concetto immediato più semplice e più indeterminato, a ragione, desta scandalo nella logica, perchè si lascia presumere che l'immediato, il più semplice, il più indeterminato abbia in sè qualche diritto logico ad essere preferito come primo nella serie delle determinazioni logiche, mentre nè Hegel nè altri riuscì finora ad additarne uno solo. È vero che gli hegeliani intransigenti potrebbero ribattere, asserendo che anche le riflessioni svolte a questo proposito " sono affatto semplici, e perciò forse non chiare, ma inoppugna-

(1) Hegel, *Encycl.*, § 86.

Digitized by Google

bili „ [1]. Ma questo argomento avrebbe per noi nessun interesse, perchè si rivela intinto esso medesimo della stessa pece, vale a dire del dogmatismo della semplicità. In realtà, se Hegel avesse invertito il suo sistema dialettico, procedendo dal composto al semplice, dal mediato all'immediato, dal determinato all'indeterminato, dalla sintesi alla tesi, egli avrebbe potuto addurre, a conferma del suo metodo, gli stessi argomenti *inoppugnabili*, perchè ogni dubio, ogni objezione che potrebbe elevarsi contro tale metodo, sparisce quando si fa dipendere la prova dalla semplice coscienza di ciò che importa la natura del nostro pregiudizio.

12. — La quarta considerazione si riferisce al rapporto logico che passa fra i tre termini del processo dialettico: tesi, antitesi, sintesi. Molti critici, riflettendo su questo punto, hanno affermato che Hegel distrusse la logica d'Aristotele. Ma questa opinione è priva di fondamento. È un fatto, per contrario, di cui lo stesso Hegel può fornirci i più limpidi esempi, che egli accettò dalla logica aristotelica gran parte della dottrina del concetto, del giudizio e del sillogismo, e non riuscì a dare una sola ferita al principio, così detto aristotelico [2], di contradizione. In realtà, egli non fa che insistere sopra un principio che Aristotele non considerò. Quindi, la sua conciliazione dialettica, malgrado ogni suo sforzo in contrario, non ha nulla a che fare colla conciliazione dei termini inconciliabili della contradizione. Proveremo questa tesi esaminando nel complesso l'aspra questione dei così detti principj logici di identità, di contradizione e del terzo escluso, che sembrano minacciati dalla *Logica* hegeliana segnatamente nelle due prime sezioni. Il valore dei due primi principj è stato, com'è noto, variamente sostenuto e combattuto dai filosofi. L'eleatismo apertamente li sostenne, l'eraclitismo, che in tutto vede la mutazione e il divenire, aper-

---

[1] Hegel, *Encycl.*, § 95.

[2] " Si sa oramai che il principio di contradizione non solo non è un principio metafisico, ma nè anche il principio della logica aristotelica (Trendelenburg, *Ricerche logiche* e *Elementa log. arist.*; Prantl, *Stor. d. Log.*, vol. I, sez. IV) ". Spaventa, *Esper. e Met.*, pag. 170.

Digitized by Google

tamente li oppugnò; i sofisti e gli scettici giunsero alla negazione radicale. L'antica disputa risorse nei tempi moderni per opera di Hegel e di Herbart. Non ripetiamo gli argomenti notissimi dei filosofi greci. Limitiamoci ad osservare che gli eleati ebbero torto di negare il principio del divenire, spaventati dall'ipotesi della realtà del nulla che essi, falsamente, ritennero derivante da quel principio che in fondo, come si vede, fa le spese di tutte le dispute. Qual'è ora la situazione di Hegel? Posto l'essere puro, egli si riattacca al principio eraclitico dell'opposizione e oppone a quello il non essere puro; poi, riattaccandosi ancora all'altro principio eraclitico ed antieleatico del divenire, osserva che le due determinazioni antitetiche si trovano tanto contenute quanto indivise in questa unica determinazione. Di qui ricava che il divenire è l'unità e l'identità dell'essere e del non essere. E così, stabilendo i due principj dell'identità degli opposti e della contradizione di sè, fa a molti ritenere d'aver fondato la sua dialettica sulla contradizione, rovesciando i due tradizionali principj d'identità e di contradizione e giungendo insomma alla negazione della logica ordinaria. Prima di criticare il senso e il nerbo di queste argomentazioni, aggiungiamo ancora che Hegel nella dottrina della essenza come ragione dell'esistenza, esponendo le pure determinazioni della riflessione, cioè l'identità, la differenza (diversità, opposizione, contradizione) e la ragion d'essere (principio di ragione), come l'unità dell'identità e della differenza e trattando ad uno ad uno i principj tradizionali della logica ordinaria, dichiara e col fatto dimostra ben chiaramente che egli comprende l'essenza e quindi l'identità e la contradizione in modo affatto diverso dall'ordinario, che secondo lui è solo astratto. Già a proposito della qualità, sui netti schiarimenti del concetto dell'essere e della proposizione " l'essere è il nulla „, egli aveva avvertito che: altro è l'essere determinato (*das Daseyn*), altro è l'essere; giacchè l'essere semplicemente è l'indeterminato. Da ciò si capisce benissimo come e perchè Hegel possa dire che l'essere è il nulla, giacchè egli viene semplicemente a dire che è l'indeterminato che è identico al nulla, non il determinato. Una volta compreso questo punto, è evidente che la proposizione di Hegel non offende il principio di contra-

Digitized by Google

dizione della logica ordinaria, il quale sarebbe violato soltanto se si dicesse che l'essere determinato è il niente. Tornando alla dottrina dell'essenza, vediamo che le stesse avvertenze e la stessa riserva sono ripetute da Hegel per facilitare il retto apprezzamento della metafisica identità. " Questa identità, egli avverte, è *identità formale* ossia dell'*intelletto,* in quanto si affigge ad essa e si *astrae* dalla differenza „ (1). Ciò vuol dire che quest'identità è l'essenza unica immanente in tutte le cose differenti. Ben altro è quindi il senso della proposizione dell'identità secondo la logica formale ordinaria, che suona: ogni cosa è identica con sè stessa, A = A; e negativamente: A non può essere insieme A e non A. " Questa proposizione, secondo Hegel, invece di essere una vera legge del pensiero, non è altro che la legge dell'*intelletto astratto* „ (2). Il che significa che l'identità della logica formale ordinaria, essendo non l'essenza ma un essere determinato, è l'identità vuota ed astratta di ciascuna cosa; mentre la sua identità formale, essendo la risoluzione assoluta della totalità dell'essere, è l'identità piena e concreta. Risulta evidente, quindi, che il principio dell'identità formale, secondo Hegel, non è incompatibile col principio dell'identità formale, secondo la logica formale ordinaria, perchè quello postula l'identità essenziale dell'unità immanente di tutte le cose, questo per contro postula l'identità di ciascuna cosa determinata a sè medesima, e non meno evidente la necessità di troncare ogni disputa al riguardo. Ma in pratica le cose andarono e vanno molto diversamente; perchè le franche dichiarazioni di Hegel non valsero a persuadere gli avversarj. Qual può essere la ragione di questo accanimento? Certi hegeliani intolleranti non esitano a proclamare che la polemica continua per la stupidità dei loro avversarj, " in quanto, come riconobbe lo stesso Hegel, il non poter comprendere significa soltanto la mancanza d'abitudine a fissare pensieri astratti, senz'alcuna miscela sensibile, e ad afferrare proposizioni speculative, così non c'è altro da dire, se non che la specie del sapere filoso-

(1) Hegel, *Encycl.*, § 115.
(2) Hegel, *Encycl.*, § 115.

Digitized by Google

fico è senza dubio diversa dalla specie del sapere al quale nella vita ordinaria si è abituati, come pure da quello che domina in altre scienze „ (1). Il ragionare con questi termini poco filosofici era, del resto, assai familiare allo stesso Hegel, al quale si devono i seguenti *complimenti* che formarono la delizia di quegli hegeliani che danneggiarono più sensibilmente l'hegelianismo: " Il parlare secondo questa presunta legge della verità (un pianeta è — un pianeta; il magnetismo è — il magnetismo; lo spirito è — uno spirito), passa, con pieno diritto, per stupido; e questa è bene esperienza universale. La scuola, nella quale valgono soltanto queste leggi con la sua logica che le espone seriamente, ha perduto credito da gran tempo così presso il sano intelletto umano, come presso la ragione „ (2).

Ma deve apparire oggetto di meraviglia il sentir pronunciare con disinvoltura queste sentenze. In primo luogo, perchè si sa che l'identità formale della dialettica hegeliana e l'identità formale della logica ordinaria sono due cose affatto diverse; ognuna è vera in sè stessa, ma fuori luogo quando nega la verità dell'altra. In secondo luogo, perchè niuno ha mai voluto *parlare*, cioè discorrere secondo siffatto procedimento: " un pianeta è — un pianeta „, ecc., che sarebbe come un voler camminare stando fermi. Ben altro è il senso della proposizione dell'identità secondo la logica ordinaria, che dice: " A è A „, e negativamente: " A non è non A „. Per essa si vuol dire semplicemente che, per la possibilità del parlare, cioè del discorrere e, quindi, del ragionare, è necessario che ciascuna cosa non cessi mai d'essere identica con sè stessa. Ma con questo non si vuol precludere l'affermazione della essenziale identità nel senso di Hegel, la quale resta anzi identica a sè stessa, per quello che è, nel senso della logica ordinaria. Riconosciuto il principio che ciascuna cosa è identica a sè stessa, solo allora si comincia a *parlare*, cioè a stringere in opportuni nessi le singole idee determinate, che non sfuggiranno al nesso a punto in grazia della loro singola ed astratta identità con sè medesime. Da ciò risulta, con piena evidenza,

(1) Hegel, *Encycl.*, § 88.
(2) Hegel, *Encycl.*, § 115.

Digitized by Google

che il parlare non consiste punto nello stupido uso del principio dell'identità. Lo spirito nel parlare usa questo principio o, per meglio dire, in conformità di questo principio usa i singoli termini ciascuno sempre identico a sè, come il muratore usa le singole pietre per la costruzione d'un arco, confidando nella loro propria e determinata solidità. Così chi vuol camminare tranquillamente, deve appoggiare i piedi per terra e procedere passo per passo. Ma come il camminare non si identifica con la terra solida, nè coi piedi, come l'arco non è le singole pietre di cui si compone, così il parlare non è il semplice essere identico a sè di ogni termine determinato. In terzo luogo, perchè quella famosa *scuola, nella quale soltanto siffatte leggi valgono, con la sua logica che le espone seriamente*, non è mai esistita sul serio, fuorchè nella fantasia di Hegel, il quale con poca spesa di spirito se l'è costruita per volgere in ridicolo le sue pretese leggi del pensiero. Prima di passare al principio della differenza segnaleremo un punto che pare di qualche importanza; ed è che le due identità in parola non sono affatto incompatibili, come si pretende comunemente. Infatti, come la logica formale tradizionale può estendere la sua identità determinata al caso della dialettica hegeliana, affermando che l'unità immanente di tutte le cose, cioè l'identità essenziale, è identica a sè, così la dialettica hegeliana può estendere la sua identità indeterminata al caso della logica formale, affermando che l'identità di ciascuna cosa a sè è identica nella sua essenza. Se Hegel e gli hegeliani e i sostenitori della logica formale ordinaria avessero compreso questo argomento facile, se si vuole, ma vero in sè stesso, sarebbe da gran tempo esaurita ogni polemica sull'interpretazione logica e metafisica dell'identità. Per procedere al concetto della differenza, Hegel fa al solito suo, cioè mostra che nell'espressione dell'identità apparisce immediatamente anche la diversità o, più tosto, che l'essenza è identità che è differenza: differenza di sè da sè stessa; e, secondo lo stesso ritmo, esplica le determinazioni della diversità dell'opposizione o del terzo escluso e della contradizione. Noi non possiamo seguirlo in tutte le minuzie delle sue disquisizioni. Ci limiteremo a fare due appunti. L'uno è che non è vero che la proposizione dell'opposizione (di due predicati opposti spetta a una cosa solo uno

Digitized by Google

di essi e non c'è terzo, cioè la proposizione del terzo escluso) contradica nel modo più esplicito la proposizione dell'identità. La ragione addotta da Hegel che " mentre una cosa, secondo l'una, dev'essere solo la *relazione con sè*; secondo l'altra, però, dev'essere un *opposto*, *la relazione col suo altro* „ (1), non regge che dal punto di vista della dialettica hegeliana, la quale, come vedemmo, è ben differente da quella della logica ordinaria. Sicchè, quando egli conclude che " è la particolare irriflessione dell'astrazione, porre due siffatte proposizioni contradittorie come leggi l'una di fianco all'altra, senza neanche paragonarle fra loro „ (2) non fa che mostrare la sua medesima irriflessione, che ha la singolare abitudine di rimproverare all'intelletto determinato di non saper procedere secondo i principj del pensiero puro. L'altro è che, malgrado il suo proposito, Hegel non annulla il principio di contradizione della logica ordinaria, soltanto lo limita e lo interpreta diversamente (3). Questo fu veduto con molta chiarezza dallo stesso Spaventa, il quale dice in proposito: " Che A non sia non A, è verissimo, intendendo per non A la negazione assoluta di A; se A fosse non A, niente si distinguerebbe da niente; non si penserebbe. Il principio di contradizione è così lo stesso principio della distinzione: lo stesso pensiero come attività distinguente. Ma cos'è in sè A, cioè ogni cosa? A punto contradizione a sè stessa, cioè unità e differenza immanente

(1) HEGEL, *Encycl.*, § 119.

(2) HEGEL, *Encycl.*, § 119.

(3) Già nelle considerazioni precedenti sopra la *Fenomenologia* fu chiarito che la contradizione (*Widerspruch*) hegeliana essendo presa nel senso di *Gegensatz* o *Entgegensetzungen* non è la contradizione distruttrice d'uno dei termini opposti, ma, in certo modo, la fusione dei principj di opposizione, di identità, di ragione sufficiente e di deduzione, cioè l'aspetto statico di Aristotele coll'aspetto dinamico di Leibniz. Il tratto prezioso di questa dottrina hegeliana è la considerazione della contradizione (*Widerspruch*) come principio di riferimento necessario. La ragion d'essere è insieme semplice riferimento a sè e riferimento al proprio altro. Ciò che ha una ragione d'essere combina il riferimento a sè col riferimento al proprio altro; e un tal riferimento implica a punto l'idea di mediazione, cioè il processo transitivo della deduzione come principio e processo spiegativo.

Digitized by Google

con sè stessa. Come tale unità di identico e non identico, di positivo e negativo, è la vera identità con sè stessa, e si distingue da ogni altra. Noi dunque, non annulliamo il principio di contradizione, ma lo limitiamo. Ogni cosa è sè stessa, e non può non essere sè stessa: principio di contradizione. Ma ogni cosa, in quanto sè stessa e davvero realmente sè stessa, è unità e differenza immanente con sè stessa: principio di contradizione nel nostro senso: ogni cosa è contradizione „ [1]. Questa netta e sincera distinzione dei due sensi del principio di contradizione mostra ad esuberanza quanto sia infondata la pretesa di coloro i quali affermano con disinvoltura che la dialettica di Hegel ha distrutto il principio di contradizione e, *quindi*, la logica formale ordinaria. Infine, noi non sapremmo immaginare una prova più convincente di quella che ci dimostrasse l'impossibilità che Hegel abbia distrutto la logica formale ordinaria per la semplicissima ragione che i così detti principj logici, contro i quali egli rivolge a tale scopo le sue armi, non soltanto non sono principj metafisici, ma nè anche principj logici. Ora questa prova è già stata da noi fornita antecedentemente. " In ultima analisi, è il caso di capire che i così detti principj logici sono così poco logici che servono anche alle affermazioni della coscienza empirica, senza tuttavia conferirvi il pregio della necessità „ [2]. È dunque evidente che non sono le considerazioni hegeliane sui pretesi principj logici stranieri alla logicità della scienza che possono scalzare i fondamenti scientifici della logica formale. Esaminiamo quindi gli altri argomenti.

13. — Il fondamento proprio della logica come scienza esatta è la deduzione. Per poter attribuire ad Hegel il merito d'aver distrutto la logica formale ordinaria e fondata una logica nuova, sarebbe pertanto necessario, non solo ch'egli avesse distrutto il processo deduttivo, ma ancora ch'egli avesse conferito al suo processo dialettico la vera essenziale logicità, nel senso che la sua *Logica* rifulgesse di quel sovrano pregio che è proprio delle verità universali e necessarie della scienza. Ma bisogna vedere

---

(1) Spaventa, *Log. e Met.*, pag. 308.
(2) *Dell'Essere e del Conoscere*, § 24.

Digitized by Google

se queste parole *processo deduttivo della logica formale ordinaria, logica nuova fondata sul processo dialettico*, col sottinteso che questa nuova logica dialettica debba possedere il pregio delle verità universali e necessarie della scienza, bisogna vedere, dico, se queste parole abbiano lo stesso senso presso la logica come scienza esatta e presso la logica come filosofia. Tralasciando di fare questa ricerca pregiudiziale, non si può accampare che una serie di storture e di assurdità. Per procedere ordinatamente noi divideremo la discussione in due punti: il primo relativo alla pretesa distruzione del processo deduttivo della logica formale ordinaria per opera di Hegel, il secondo in ordine al valore scientifico della sua dialettica.

In ordine al primo si noti subito che Hegel non mostrò mai d'aver compreso ciò che costituisce l'elemento proprio della deduzione, nel senso esatto della parola. Esaminiamo la sua dottrina del sillogismo in cui, com'è ovvio, si dovrebbe trovare una dichiarazione esplicita al riguardo. La *Logica* della sua *Enciclopedia* dedica a questa dottrina tredici paragrafi (1). Il sillogismo hegeliano " è l'unità del concetto e del giudizio „, vale a dire " il *razionale e tutto* il razionale „. Il *sillogismo formale (dell'intelletto)* invece è il razionale in forma così priva di ragione che non ha niente a che fare con un contenuto razionale (2). Il sillogismo hegeliano, non essendo altro che il porsi

(1) Hegel, *Encycl.*, § 181-193.

(2) Hegel, *Encycl.*, § 181-182. Si può biasimare Hegel di non aver tenuto sufficiente conto dell'esigenza formale del sillogismo. Egli, invero, ammette che la forma fondamentale del sillogismo (il sillogismo dell'essere determinato o qualitativo) è puramente astratta, formale, cioè non ha niente a che fare con un contenuto razionale. " *In der That ist das formelle Schliessen das Vernünftige in solcher vernunftlosen Weise, dass es mit einem vernünftigen Gehalt nichts zu thun hat* „. Ma se il sillogismo dell'intelletto, per la sua esigenza formale, è vuoto di contenuto e, quindi, non ha niente a che fare col sillogismo della ragione che ha contenuto reale, è assurdo accusare la sillogistica formale di vacuità. La *Verstand* non è la *Vernunft*. La forma inferiore, inoltre, può essere sorpassata, ma non abolita da quella forma che è la concrezione di tutte le sue forme antecedenti. Dunque, quando Hegel afferma

Digitized by Google

(dapprima formale) del concetto reale, è perciò la ragion d'essere essenziale di ogni verità; l'assoluto medesimo è il sillogismo. Il sillogismo hegeliano è il giudizio in quanto fondato, cioè l'unità nella forma del concetto che media sè medesima.

Analogamente allo sviluppo della logica nei tre gradi dell'essere, dell'essenza e del concetto, vale a dire dell'immediatezza, della mediazione riflessa e della mediazione assoluta con sè, esso si sviluppa come sillogismo dell'essere determinato o qualitativo, di riflessione, della necessità. Il primo ha tre forme: I-P-U, U-I-P, P-U-I, secondo che media l'individuo coll'universale, l'universale col particolare, il particolare coll'universale (1). Queste tre forme sillogistiche hegeliane dovrebbero in certo qual modo corrispondere alle così dette tre figure del sillogismo. Ecco gli schiarimenti più importanti che Hegel aggiunge intorno al sillogismo qualitativo. " Le così dette *figure* del sillogismo (Aristotele a ragione ne conosce solo *tre*: la *quarta* è un'aggiunta superflua, anzi assurda, di tempi più recenti), nell'ordinaria trattazione di esse, vengono poste l'una di fianco all'altra, senza che minimamente si pensi a mostrare la loro necessità e meno ancora il loro significato e il loro valore. Non fa quindi meraviglia se le figure furono più tardi trattate come un vuoto formalismo. Esse hanno, tuttavia, un senso molto fondato che riposa sulla necessità che *ogni momento*, come determinazione del concetto, divenga esso stesso l'*intero* e il *principio mediatore*. Quali altre determinazioni però debbano avere le proposizioni, se debbano essere universali ecc., o negative, per produrre una

che nella figura I-P-U (cioè E-B-A) il medio non unisce gli estremi necessariamente (perchè i termini d'esistenza reale sono presi tutti empiricamente), che con tali sillogismi si può provare tutto ciò che si vuole (perchè si può affermare di ciascun estremo quei caratteri reali ed arbitrarj che si vogliono), e deride a questo proposito i calcoli formali meccanici di R. Lull e di Leibniz come insufficienti all'esigenza razionale, dimostra di ignorare il criterio formale e lo strumento analitico della sillogistica. L'inettitudine, sia empirica, sia razionale, della sillogistica formale analitica non costituisce un vizio per quest'ultima di fronte alla logica metafisica.

(1) Hegel, *Encycl.*, § 186, 187.

Digitized by Google

conclusione *esatta* nelle varie figure, è questa una ricerca *meccanica* che, a causa del suo vuoto meccanismo e della sua intima mancanza di senso, a ragione è caduta in dimenticanza. Meno ancora possiamo richiamarci, circa l'importanza di tali ricerche e del sillogismo intellettuale, ad Aristotele, il quale certamente ha descritto questo, come innumerevoli altre forme dello spirito e della natura, ed ha ricercata e indicata la loro determinatezza. Nei suoi *concetti* metafisici, nonchè nei concetti della natura e dello spirito, egli era così lontano dal voler considerare la forma del sillogismo intellettuale come fondamento e criterio, che si potrebbe dire che non uno solo di quei concetti sarebbe sorto o si sarebbe potuto ammettere se avesse dovuto essere sottoposto alle leggi dell'intelletto „ (1).

Ora, possiamo noi contentarci di queste sentenze per ammettere la rovina della logica deduttiva? Evidentemente no. Da esse non appare nè pure che Hegel abbia compreso in modo scientifico la natura logica della deduzione. Il suo sillogismo razionale, intanto, come porsi del concetto reale e come ragione d'essere essenziale d'ogni verità, non è il sillogismo formale, inoltre, è ben lungi dal possedere il benchè minimo valore deduttivo, perchè le tre forme in cui si sviluppa (di qualità, di riflessione, di necessità) hanno la loro giustificazione nella progenesi storica della coscienza considerata dal punto di vista metafisico. Giustificazione bellissima, ma niente affatto conforme alle esigenze della scienza logica esatta, per la quale la deduzione logica è tutt'altra, e nè pure della logica speculativa. Per la logica esatta analitica la deduzione è calcolo di proporzione, cioè risoluzione analitica di rapporti. Questa tesi fu dimostrata all'evidenza dalla moderna epistemologia (2). Ora che relazione ha il sillogismo hegeliano con questo processo analitico deduttivo? Nessuna. Hegel è ancora molto vecchio, troppo vecchio sull'interpretazione del sillogismo delle scienze esatte o, come egli ama dire, intellettuale.

---

(1) Hegel, *Encycl.*, § 187.

(2) Cfr. *Sillogismo e proporzione* e *Dell'Essere e del Conoscere.*

Digitized by Google

Egli, invero, si perde ancora nelle nuvole della quantità I-P-U dei termini del sillogismo, poco dissimile in questo dal malinteso Aristotele, il quale almeno, avendo ben afferrata la natura matematica del sillogismo, seppe elevarsi ad una notevole esattezza di calcolo sillogistico, come si può agevolmente provare ricorrendo alla teoria dei modelli. Ma la logica scientifica moderna, più francamente alleatasi alla matematica ed alla fisica, ha abbandonato il punto di vista della quantificazione e della qualificazione nel senso scolastico della parola. L'epistemologia attuale, trattando del calcolo sillogistico propriamente inteso, non si occupa più di queste fastidiose operazioni, le quali, tuttavia, restano nella storia della scienza logica collo stesso diritto con cui, nella storia delle matematiche, si ricorderà sempre la teoria delle proporzioni come felice preludio della più moderna teoria delle equazioni.

Segue che ogni riferimento hegeliano a cotesta formalità schematica della logica formale antica presenta due difetti capitali; in primo luogo, cioè, lascia da parte l'anima vera della deduzione sillogistica fondamentale ad ogni metodo di scienza esatta, trastullandosi colle forme schematiche del sillogismo *ancien régime* in cui troppo indugiò Aristotele medesimo, e si perdette non poca parte della scolastica; in secondo luogo, per aver valore, dovrebbe combattere questo formalismo figurativo caro alla logica formale antica, ponendosi sopra lo stesso piede, combattendolo cioè come scienza *intellettuale* e non come scienza speculativa o *razionale* nel senso hegeliano. Ma Hegel non segue punto questo consiglio che gli avrebbe risparmiato un mondo di improprietà, tutte quante riducibili, del resto, al solito giuoco di combattere la logica formale ordinaria colla metafisica. Ma neanche la sua ostentata avversione contro lo schematismo sillogistico intellettuale ci sembra, a vero dire, di buona lega, perchè chi volesse riflettere un pochino alle sue famose forme: I-P-U, U-I-P, P-U-I, non avrebbe bisogno di spendere molto spirito per combinare una di quelle *trovate*, sul tipo del sillogismo *in Balordo* di Molière, che sembrano sepellire gli avversarj nel ridicolo.

Non meno strana è la sua insistenza sul " molto fondato senso delle così dette figure del sillogismo „ quando si pensa

Digitized by Google

che la logica formale come scienza analitica non può salvare la distinzione di queste figure sillogistiche, create in un tempo in cui l'analisi matematica faceva ancora le prime prove, e la idea dell'applicazione del calcolo alla logica analitica era a pena intuita e già ravvolta gelosamente nell'ombra da Aristotele. Tuttavia il proposito di Hegel su questo argomento era ottimo, anche dal punto di vista non metafisico. Infatti, egli voleva rettificare le tre forme aristoteliche del sillogismo. La critica epistemologica osserverà che egli ha fatto poca cosa, cioè che si limitò ad anticipare la premessa minore alla maggiore, a denotare i termini delle figure sillogistiche non più colle lettere tradizionali S-M-P, ma colle lettere I-P-U, a riconoscere la funzione del termine medio.

Ma la presenza implicita della premessa media gli fu assolutamente sconosciuta. Nè pure le ricerche capitali della logica leibniziana, già molto progredite ai suoi tempi, riuscirono a richiamarlo sulla buona via, che anzi, come vedemmo, egli le deride in una coi vani calcoli di R. Lull. Hegel, inoltre, si proponeva giustamente di mostrare la necessità e il significato delle tre figure sillogistiche. Ma, se si penetra più avanti nella sua dimostrazione, se la critica epistemologica cerca di apprezzare i suoi argomenti collo strumento della scienza esatta, la scena cambia; la dimostrazione hegeliana si rivela un'esposizione semplicemente storica delle determinazioni del concetto metafisico. Una sola cosa rimane; che cos'è? Il non dissimulato disprezzo delle ricerche meccaniche che, a motivo del loro vuoto formalismo, del loro vuoto meccanismo e della loro intima mancanza di senso, giustamente, a suo parere, sono cadute in dimenticanza. Noi già vedemmo, in verità, che quest'objezione potrebbe in parte dirigersi anche contro Hegel medesimo per le sue peregrine ricerche sillogistiche in I-P-U, ecc. Per ora ci importa solamente notare che col sistema sommario, per non dir altro, di Hegel, si potrebbero mandare a spasso, non come inadeguate al compito filosofico, ma come inadeguate al compito di qualsivoglia sapere, anche tutte le scienze esatte le quali sono certo *liquidabili* dal punto di vista metafisico (almeno fino a un certo punto, vale a dire fino al punto di non obliare che esse esistono ad un altro titolo e per un altro ufficio e che, come

Digitized by Google

tali, esigono di essere riconosciute e comprese, secondo il loro valore, dalla filosofia) (1).

Ma questo modo di ragionare non è certo adatto a procacciar credito a chi che sia. Possiamo, in fin dei conti, stabilire che la pretesa confutazione hegeliana del processo deduttivo della logica formale, stabilito nella dottrina aristotelica, manca. Meno che mai potrebbe rivolgersi contro la nostra tesi la dichiarazione che Hegel fa circa la retta interpretazione di Aristotele. Risulta, invero, dalla citazione sopra riferita, che Hegel vuol distinguere ben nettamente i concetti e i sillogismi metafisici dai concetti e dai sillogismi intellettuali che ricorrono negli *Analitici* di Aristotele. Tanto che, riconoscendo di buon grado con Hegel la nullità metafisica del sillogismo intellettuale, si potrebbe rovesciare l'argomento hegeliano e concludere di pien diritto che nè pur una legge della scienza esatta sarebbe nata o si sarebbe potuta ammettere, se si fosse dovuto sottoporla alla dialettica della metafisica hegeliana. Alla stessa conclusione si arriva esaminando scientificamente e filosoficamente il sillogismo hegeliano di riflessione e quello della necessità. Infatti, intorno al primo, non tralascia di ripetere la vecchia insipidezza che nel sillogismo: — " tutti gli uomini sono mortali, *dunque* Cajo è mortale; tutti i metalli sono conduttori elettrici, *dunque* anche, per es., il rame „, — " la premessa maggiore presuppone ciò che dovrebbe essere conclusione „, infine conclude: " A ragione ognuno è colpito non solo dalla pedanteria, ma dal vuoto for-

(1) Bisogna riconoscere che Hegel non maltrattò sempre le scienze particolari e nè pure la logica antica. Valga per tutti il punto seguente.

" La relazione della scienza speculativa con le altre scienze è dunque soltanto questa, che quella non lascia punto da parte ogni contenuto empirico di quest'ultime, ma anzi lo riconosce e lo usa; e così pure riconosce l'universale di queste scienze, le leggi, i generi, ecc. e lo applica al suo contenuto; e che, inoltre, in queste introduce altre categorie e le rende valide. La differenza consiste dunque solo in questo cambiamento di categorie. La logica speculativa contiene la logica antica e la metafisica, conserva le medesime forme di pensiero, leggi ed oggetti, ma insieme formandoli e trasformandoli con ulteriori categorie „ (*Encycl.*, § 9).

Digitized by Google

malismo di siffatti sillogismi: « Tutti gli uomini sono mortali, ma Cajo è uomo, ecc.» „ [1]. Hegel pronuncia queste sentenze come verità che non hanno bisogno di prova, per la loro intrinseca evidenza. Ma ciò dimostra soltanto che egli interpretava ancora molto grossolanamente la natura logica del processo deduttivo, il quale non risiede punto nel dedurre da premesse *maggiori* " come tutti „ conclusioni concernenti gli *individuali* immediati " come il singolo Cajo, il singolo rame, ecc. „, ma nel dedurre esplicitamente una relazione in genere da un sistema premesso di altre relazioni e in cui la prima sia contenuta implicitamente, in conformità delle condizioni e delle regole stabilite nella logica come scienza, che si risolve tutta quanta nel calcolo analitico delle relazioni necessarie. Insomma, non è la considerazione dell'I (*Einzelnheit*), nè del P (*Besonderheit*), nè dell'U (*Allgemeinheit*) che importi per la logica come scienza analitica di determinare nei loro scambievoli rapporti di posizione, quando si tratta di procedere secondo la deduzione. Per quanto strano possa parer a primo sguardo questo abbandono reciso del punto di vista tradizionale per la logica formale ordinaria -- specie quando si creda che la teoria della quantificazione e della qualificazione dei termini segni una conquista definitiva per la teoria della logica matematica, il che assolutamente non è — non si può ritenere che sia qui motivato per la semplice opportunità di ridurre a vuoto le critiche di Hegel. Solo è il caso di considerare che restava a bastanza facile la polemica pro e contro il sillogismo della logica formale, dal momento che si lasciava da banda il vero concetto scientifico della deduzione e tutta la disputa si concentrava sopra futili esteriorità. Finalmente, passando al sillogismo della necessità, apprendiamo che " questa *realizzazione* del concetto, nella quale l'universale è questa unica totalità ritornata in sè, le cui differenze sono pure questa totalità e che, colla negazione della mediazione, si è determinata come unità *immediata* — è l'*oggetto* „ [2].

Ora, senza procedere più oltre, è chiaro che l'aggettivo di cui

---

([1]) Hegel, *Encycl.*, § 190.

([2]) Hegel, *Encycl.*, § 193.

Digitized by Google

qui si tratta non è altro che il soggettivo che è veramente tale o, per meglio dire, il concetto che si sviluppa realizzandosi come pensiero, e non è nè pure la semplice rappresentazione. Segue che tale oggetto è del pari ben altro da quello che interessa la logica esatta deduttiva, come s'è detto, concludendo le critiche del sillogismo di qualità.

14. — Ciò posto, veniamo al secondo punto della discussione, vale a dire all'apprezzamento del valore scientifico della dialettica hegeliana. Noi dobbiamo guardarci, innanzi tutto, di non ricadere nel difetto di Hegel, il quale confuse gli scopi della logica formale esatta con quelli della logica metafisica, perchè pretendeva dalla prima solo quello che può esser dato dalla seconda. Noi qui tocchiamo una contraddizione che è veramente essenziale all'hegelismo, derivante dalla sua impropria terminologia.

Sappiamo che la sua *Logica* metafisica non è tutta la logica, mentre del pari sappiamo che la logica formale esatta non è tutta la logica. Ma è un fatto incontestabile che Hegel attribuisce valore logico e scientifico soltanto alla propria logica dialettica speculativa e che, da questo punto di vista unilaterale, criticò acerbamente tutti i sostenitori della logica formale esatta, la quale però non è stata punto distrutta dalle sue critiche. Ora, a quale delle due dottrine noi dobbiamo conservare il nome di " scienza „? Alla logica astratta esatta o alla logica concreta speculativa? Nel primo caso la dialettica metafisica, a cui in fondo la logica filosofica si riduce, perderebbe ogni riconoscimento di valore scientifico, nel senso esatto della parola, ma senza nulla perdere della sua speculativa nobiltà. Nel secondo caso è la logica esatta che resterebbe tagliata fuori (nominalmente, s'intende) dalla scienza; con questo risultato che, siccome essa tanto per l'oggetto quanto pel metodo è inseparabile dalle altre scienze analitiche e sperimentali, così tutte l'altre scienze esatte cesserebbero d'esser chiamate scienze, per ricevere quell'altro battesimo che alla metafisica piacerà.

Ma è evidente che il nome di " scienza „ è ormai troppo congiunto alle conoscenze analitiche e sperimentali, perchè possa venir loro negato, senza snaturarle.

D'altra parte, siccome la dialettica hegeliana è propriamente

Digitized by Google

uno storicismo progenetico e sistematico dell'Idea in sè e per sè, e l'assoluto ciclo dei suoi momenti (tesi - antitesi - sintesi; essere - essenza - concetto; qualità - quantità - misura; antecedente - medio - conseguente, ecc.) si pronuncia ostilmente contro ogni tentativo di interpretazione deduttiva secondo i metodi della logica esatta, noi siamo tratti a concludere che v'ha nella logica esatta un valore scientifico fondamentale che è per sè stesso indipendente dal valore dialettico della logica metafisica. È sopra queste basi che noi rifiutiamo alla *Logica* hegeliana ogni valore scientifico, nel senso esatto della parola, mentre le riconosciamo un altissimo valore speculativo.

15. — La quinta considerazione si riferisce alla realizzazione logica del concetto. Questo punto è di somma importanza nella *Logica* hegeliana, perchè segna il passaggio dalla soggettività all'oggettività, cioè dal concetto formale soggettivo al concetto che si è determinato come immediatezza, o dell'oggettività, donde trae origine la cosmologia pura come parte integrante della *Logica*. Qui si coglie da vicino la ragione essenziale del panlogismo hegeliano in quanto che, posto l'oggetto come il soggetto sviluppato o realizzato, si rende possibile l'unità degli oggetti, cioè il cosmo, e possibile la loro conoscenza.

Tutta l'oggettività (in generale) è logica per Hegel, perchè essa non è che la realizzazione concettuale della soggettività. Dunque, necessariamente, la sua spiegazione logica deve metterci nel cuore del panlogismo. La verità più avanzata che noi possiamo attingere deve, necessariamente, essere l'organizzazione logica di tutta la realtà. Noi dovremmo, necessariamente, falsare il senso di tutta la sua *Logica*, se non volessimo riconoscerlo per un panlogista. Ma, se noi vogliamo sviscerare lo spirito di questo panlogismo, noi troviamo anzitutto questo ragionamento. Quando si dice con Hegel che l'oggetto è il soggetto sviluppato, cioè la realizzazione del concetto e, in conseguenza, si afferma la possibilità di trarre l'essere dal pensiero conforme al proposito del panlogismo, non si ha in mente di affermare che tutto ciò che si dice soggettivo sia oggettivo, che tutto ciò che è rappresentato o rappresentabile sia oggettivo, nonchè logico nella sua differenziata determinatezza. È logico solo quel soggettivo che è veramente tale, cioè concetto e che si sviluppa come con-

Digitized by Google

cetto (1), secondo le categorie logiche e cosmiche del concetto. Ne segue che il panlogismo hegeliano, per quel che risulta dalla *Logica*, non si estende al mondo dei fenomeni; perchè il mondo logico degli oggetti e il mondo sensibile dei fenomeni sono due mondi ben distinti; e questa considerazione si estende tanto al mondo della natura quanto al mondo dello spirito, dal punto di vista della pura e logica oggettività. L'esposizione dei successivi momenti (del meccanismo, del chemismo (dinamismo) e della teleologia) traverso cui passa la logica dell'oggetto, conferma mirabilmente questa caratteristica riserva iniziale del panlogismo hegeliano. Se Hegel non avesse mai oltrepassato questa interpretazione panlogistica, il suo sistema metafisico avrebbe potuto sfidare quasi impunemente gli assalti della critica.

L'ultimo passo su questa via è compiuto dall'Idea che " è il vero *in sè e per sè, l'unità assoluta del concetto e dell'oggettività*. Il suo contenuto ideale non è altro che il concetto nelle sue determinazioni: il suo contenuto reale ne è solo l'esposizione, che esso si dà nella forma di esistenza esterna; e questo aspetto incluso nella sua idealità, nel suo potere, così si mantiene in sè stesso „ (2). Questo modo di concepire l'Idea designa il più alto grado panlogistico a cui seppe elevarsi la *Logica* hegeliana. Consideriamolo più distesamente. Superate le determinazioni della soggettività (concetto, giudizio, sillogismo), superate le unità (meccanica, chimica, finale) dell'oggettività, risolta ogni contradizione della finalità esterna e della soggettività estrinseca agli oggetti nel fine immanente, cioè nell'Idea come unità della soggettività e della oggettività, come soggetto-oggetto, come l'unità dell'ideale e del reale, del finito e dell'infinito, dell'anima e del corpo, come la possibilità che ha in sè la sua realtà (ragione), ecco l'unità del mondo rivelarsi come produzione assoluta di sè stessa, come vita, come conoscere (conoscere, volere), come Idea assoluta.

Questo concetto dell'Idea o Ragione come assoluta produzione di sè è determinato da ciò che " l'Idea è essenzialmente *pro-*

(1) Spaventa, *op. cit.*, pag. 405.
(2) Hegel, *Encycl.*, § 213.

Digitized by Google

cesso, perchè la sua identità solo in tanto è quella assoluta e libera del concetto, in quanto essa è l'assoluta negatività e, quindi, è dialettica. Essa è il decorso, cioè il concetto come l'universalità che è individualità, che si determina come oggettività e come antitesi a questa: e questa esteriorità, che ha a sua sostanza il concetto, mediante la sua dialettica immanente si riconduce nella soggettività „ [1]. L'Idea cioè, essendo la soggettività che si oggettiva e l'oggettività che si soggettiva, è propriamente l'assoluta produzione di sè, o l'autogenesi, secondo lo Spaventa [2]. Questa autogenesi dell'Idea, essendo il vero atto esecutivo della logica, donde la vita, la verità e il bene e infine l'Idea assoluta, è, secondo noi, il vero atto esecutivo del panlogismo. Così si prova quel che abbiamo detto nei preliminari, che l'Idea panlogistica è la vera animatrice dell'hegelismo, giacchè, il vero reale (metafisica) non essendo altro che la ragione come conoscenza di sè (logica), segue che l'unità della logica e della metafisica si risolve nella sistemazione logica di tutto il vero reale.

16. — Per giustificare più chiaramente questo concetto panlogistico il quale campeggia in tutta la *Logica*, compendiamo le tre ultime ed eleganti prove dell'Idea. La prima prova è che il conoscere non è solo una funzione soggettiva dello spirito ma una determinazione universale delle cose, cioè una categoria; ora ciò non sarebbe, se il reale dovesse soltanto essere conosciuto; mentre invece potendo tanto essere conosciuto quanto conoscersi è veramente l'universo, cioè il tutto. A questo fortissimo motivo del panlogismo, fondato sul conoscere come categoria logica del reale, se ne congiunge intimamente un altro, cioè che il volere stesso, essendo la realizzazione del conoscere (come il bene è la realizzazione della verità), l'Idea pratica ponesi come l'oggettiva realizzazione logica dell'Idea speculativa; e ciò mostra da un altro aspetto l'estensione importantissima del panlogismo dalla verità al bene, dal conoscere al volere. Segue che anche il volere non è solo una funzione soggettiva dello spi-

---

(1) Hegel, *Encycl.*, § 215.
(2) Spaventa, *op. cit.*, pag. 429.

Digitized by Google

rito ma una determinazione universale delle cose, cioè una categoria. Ora ciò non sarebbe, se il reale dovesse soltanto essere voluto, mentre, invece, potendo tanto essere voluto quanto volersi, è veramente il vero e oggettivo reale. Aggiungiamo ancora uno schiarimento. Nell'unità dell'idea soggettiva ed oggettiva sono riunite tutte le antecedenti determinazioni. " Questa unità è perciò l'assoluta e intera verità, l'idea pensante sè stessa, e che qui è veramente quale pensante, quale *logica* idea „ (1). Il Logo. " L'idea assoluta — poichè nessun trapasso nè presupposto e in generale nessuna determinatezza è in essa che non sia fluida e trasparente — è per sè la *pura* forma del concetto che intuisce il *suo contenuto* come sè stessa. Esso è *contenuto* a sè, in quanto è la distinzione ideale di sè stessa da sè; e l'una delle distinzioni è l'identità con sè stessa, nella quale però è contenuta la totalità della forma come sistema delle determinazioni del contenuto. Questo contenuto è il sistema *della logicità.* Come *forma,* non resta qui all'idea niente altro che il *metodo* di questo contenuto, — il sapere determinato del valore dei suoi momenti „ (2). Questo argomento mette in luce, in primo luogo, che l'idea, nel senso indicato, è " il conoscere che l'Idea è l'unica totalità „ (3); in secondo luogo, che " il metodo, in questo modo, non è forma esterna; ma l'anima e il concetto del contenuto, dal quale è distinto solo in quanto i momenti del *concetto* anche in *loro stessi* vengono a comparire nella loro determinatezza come la totalità del concetto. Siccome questa determinatezza, o il contenuto, si riconduce con la forma all'idea, così questa si presenta come totalità *sistematica* la quale è solo *un'*idea i cui particolari momenti nello stesso modo sono in sè gli stessi, come, per mezzo della dialettica del concetto, producono il semplice *essere per sè* dell'idea. La scienza a questo modo si chiude, col concepire il concetto di sè stessa, come della pura idea, per la quale l'idea è „ (4). Ciò posto, concludiamo questa quinta ed ultima considerazione intorno la *Logica.*

---

(1) Hegel, *Encycl.*, § 236.
(2) Hegel, *Encycl.*, § 237.
(3) Hegel, *Encycl.*, § 242.
(4) Hegel, *Encycl.*, § 243.

Digitized by Google

Riflettendo che questa si compie colla conclusione capitale che il sistema della pura realtà è il sistema della pura ragione, dobbiamo ammettere che la tesi del panlogismo, dentro questi limiti, è affermata d'una maniera così esplicita che non si potrebbe darne una maggiore. Abbiamo invero veduto che, per Hegel, l'ultima verità, che comprende in sè tutte le categorie ed è la verità di tutte quante, è il Logo. Tutta la logica, tutta la metafisica, tutta la teoria della scienza adunque, per Hegel, si concepiscono da un unico punto di vista, con un'unica Idea, che è il Logo. Il vero logo della *Logica* hegeliana è il panlogismo del pensiero puro. In base a questi criterj possiamo già fin d'ora fare un passo avanti verso la retta interpretazione di tutto l'hegelismo, che è un punto non poco controverso nella storia della filosofia.

17. — Secondo l'Höffding, " la filosofia di Hegel è propriamente una filosofia dello spirito dal principio alla fine, è un tentativo di fare della scienza dello spirito la scienza assoluta, così come il materialismo è un tentativo di fare della scienza della materia la scienza assoluta. Denominare come fece uno dei suoi discepoli (Joh. Ed. Erdmann) il sistema hegeliano " panlogismo „ a cagione della sua costante tendenza a modellare tutto il contenuto dell'esistenza in categorie astratte ed a concepire il movimento del pensiero come una legge universale, è un attribuire una soverchia importanza alla forma del sistema stesso. È certamente più giusto qualificarlo, come fece un altro dei suoi discepoli (Rosenkranz), come filosofia dello spirito „ [1]. Che cosa concluderemo noi su questo argomento? Una sentenza definitiva sarebbe certo prematura prima d'aver ponderato tutte le ragioni su cui essa si fonda. E questo esame sarà fatto nel seguito, criticando sommariamente la Filosofia della Natura e la Filosofia dello Spirito. Tuttavia, per quel che ci risulta, sembra che la conclusione più attendibile non possa riuscire molto lontana dalla seguente: la filosofia hegeliana è una filosofia dello spirito dal punto di vista del panlogismo. Oltre questo apprezzamento generale, sembra ragionevole ricercare in che cosa consista, in ultima

[1] Höffding, *Stor. d. Fil.* (trad. Martinetti), II, 173.

Digitized by Google

analisi, il vero merito di Hegel rispetto alla logica e nei riguardi del panlogismo. Secondo noi, esso consiste nella concezione speculativa del *divenire* della logica. Noi dobbiamo invero riconoscere che la logica non è solo forma formata e sistema di forme, ma deduzione, cioè processo attivo universale e necessario da forma a forma. Il *λόγος* è *ὄνομα* e *ῥῆμα*; ed Hegel ebbe il grande merito di insistere sul *ῥῆμα* del *λόγος*, superando il punto di vista prevalentemente onomastico della logica antica. S'è visto che egli, dando più rilievo e più importanza al carattere progenetico di tutta la realtà, giunse genialmente a scoprire la identificazione di tutte le progenesi storiche. Questa tesi si può provare; ma non si può provare l'identificazione della produzione storica colla deduzione logica, perchè non c'è ragione assegnabile per ammettere la necessità e l'universalità del fatto storico, sia dell' essere, sia del pensiero. Hegel s'affatica per cercare una ragione dialettica di tutte le cose. In ogni ordine di fatti discopre acutamente la progenesi esplicativa della realtà e si eleva al concetto del genere progenetico comune a tutte le serie. Sì, anche la logica è processo progenetico, è *ῥῆμα*, è discorso, è attività eraclitica e fichtiana, è divenire. Ma questa condizione non è sufficiente alla determinazione della logica. La produttiva storicità non è la deduttiva logicità. Quella non è che il genere remoto di questa. Hegel ignorò questa distinzione epistemologica, anzi confuse le esigenze della relazione puramente psicologica dei fenomeni della coscienza con quelle della relazione universale e necessaria delle forme logiche della scienza. Fortunatamente seppe distinguere ed apprezzare, secondo ragione, il carattere dinamico della forma logica, il che gli era agevolato da Kant, il quale, come vedemmo, considera la forma logica come *Actionsform*, salvandosi dai quadri irrigiditi della logica inattiva. Ma la considerazione entelechica della forma logica non bastò a salvare la sua *Logica* dalla rovina. A questa insufficienza della *Logica*, sul campo della deduzione scientifica esatta, Hegel rimedia con la fede panlogistica. L'autorità della metafisica e dell'idealismo dialettico tengono il luogo di prova. Ma il panlogismo non è scienza esatta cioè deduttiva, perchè gli manca la base del calcolo e il metodo del dimostrare *ἐξ ἀνάγκης*. Qualcuno ha giudi-

Digitized by Google

cato Hegel per un logico molto fino; è un errore. Hegel non è un logico, ma un panlogista. Questo giudizio è ben lungi dall'implicare una dissimulata ironia. Ad ogni modo, se ironia c'è, non è quella del critico che, segnalando i sofismi dei pensatori che egli prende ad esaminare, vuol dare la baja ai fatti altrui, più tosto sarebbe — come disse il Fiorentino — l'ironia della stessa ragione umana che si vendica delle strette in cui è stata cacciata per sua disgrazia. Di questo stridente contrasto fra le esigenze della logica come scienza esatta e quelle della sua dialettica a cui egli volle attribuire il grande nome di *Logica*, Hegel non è affatto conscio. Troppo spesso rivela l'antifilosofico proposito di scalzare dalle fondamenta la logica formale ordinaria, attribuendole il torto di non essere speculativa. Quindi, il più segnalato favore che possa fargli la critica odierna è di passare completamente sotto silenzio tali censure per lo meno intempestive ed inadeguate, perdonando il difetto scientificò in grazia dei meriti speculativi che sono, come vedemmo, straordinarj.

18. — Le considerazioni precedenti rendono conto in particolare del grande sistema di Hegel dal suo punto di vista fondamentale che è la *Logica*. Questo punto di vista si collega in modo strettissimo colla Filosofia della Natura e giustifica anche il passaggio da questa alla Filosofia dello Spirito e la conseguente esposizione, sicchè il sistema hegeliano, pur procedendo continuamente e in modo sistematico da grado a grado, per la necessità del passaggio dialettico, ci appare sempre sotto il medesimo aspetto, perchè l'Idea logica non fa che ritornare a sè stessa per mezzo del suo contrario. Senza discendere all'esposizione di queste due ultime parti, che, come già avvertimmo, presupponiamo note al lettore, ci limiteremo ora alla considerazione critica e generale di quei punti essenziali che ci guideranno a penetrare nel segreto processo di tutta l'opera rimanente.

Sviluppiamo anzitutto il legame intimo delle tre parti, riferendo i passaggi di Hegel che ci forniranno le premesse del nostro ragionamento. Compiendo il sistema della *Logica* Hegel dice: " L'Idea — che è *per sè* — *considerata* secondo questa sua unità con sè, è intuizione; e l'idea intuente è *natura*. Ma, come

Digitized by Google

intuizione, l'idea è posta nella determinazione unilaterale dell'immediatezza o negazione, mediante la riflessione esteriore. L'assoluta *libertà* dell'idea è, però, che essa non solo non trapassa nella vita nè solo come conoscere finito lascia apparire la vita stessa in sè; ma, nell'assoluta verità di sè stessa, si risolve a lasciar uscire liberamente fuori sè il momento della sua particolarità o del suo primo determinarsi e del suo esser altro: l'idea *immediata* come suo riflesso — come natura „ [1]. Introducendo il concetto della natura avverte: " La natura è da considerare come un sistema di gradi di cui l'uno nasce necessariamente dall'altro ed è la prossima verità da cui risulta; non già in modo che l'uno sia *naturalmente* prodotto dall'altro ma nell'intima idea, che costituisce la ragion della natura. La *metamorfosi* conviene solo al concetto come tale, poichè solo il cangiamento di questo è svolgimento „ [2]. " La natura è in sè un tutto vivente; il movimento attraverso la sua serie di gradi consiste, più propriamente, nel porsi dell'idea come ciò che è in sè; o, ciò che è lo stesso, l'idea, dalla sua immediatezza ed esteriorità che è la morte, torna in sè, per esser da prima come vivente; ma poi supera anche questa determinatezza, nella quale essa solo è vita, e si produce nell'esistenza dello spirito: — che è la verità e lo scopo finale della natura e la vera realtà dell'idea „ [3]. Ribadendo questo concetto, nella chiusa della filosofia della natura, dichiara: " La natura è, per tal modo, sorpassata nella sua verità, nella soggettività del concetto, la cui *oggettività* stessa è la negata immediatezza dell'individualità, l'*universalità concreta*, così che è posto il concetto, il quale ha la realtà che gli è corrispondente, il concetto come sua esistenza, — lo *spirito* „ [4]. Introducendo il concetto dello Spirito, spiega: " Lo spirito ha *per noi* a suo *presupposto* la *natura* di cui è la verità, e perciò l'*assoluto primo*. In questa verità la natura è scomparsa, e lo spirito si dà come l'idea

---

([1]) HEGEL, *Encycl.*, § 244.
([2]) HEGEL, *Encycl.*, § 249.
([3]) HEGEL, *Encycl.*, § 251.
([4]) HEGEL, *Encycl.*, § 376.

Digitized by Google

giunta al suo esser per sè; il cui *oggetto* e insieme il soggetto è il concetto. Questa identità è negatività assoluta, perchè nella natura il concetto ha la sua compiuta oggettività esteriore; però ha superata questa sua esteriorità ed è, in essa, diventato identico con sè. Esso è tale identità solo in quanto è ritorno in sè dalla natura „ (1). " L'essenza dello spirito è quindi, formalmente, la *libertà*, la negatività assoluta del concetto come identità con sè „ (2). E, chiudendo la Filosofia dello spirito, per illustrare il concetto della Filosofia che, com'è noto, costituisce il terzo ed ultimo grado dello spirito assoluto (arte, religione rivelata, filosofia), dichiara: " Questo concetto della filosofia è l'Idea *che pensa sè stessa*, la verità che sa (§ 236), la logicità, col significato che essa è l'universalità verificata nel contenuto concreto come nella sua realtà. La scienza è, per tal guisa, tornata nel suo cominciamento; e la logicità è il suo *risultato* come *spiritualità*, così che questa, dal giudizio presupponente, in cui il concetto era solo in sè e il cominciamento un immediato, quindi dall'*apparenza*, che essa aveva colà, si è elevata al suo puro principio come a suo elemento „ (3).

19. — Per mostrare quanto s'estenda e su quali ragioni veramente si fondi la preoccupazione panlogistica nell'hegelismo, ciò che è uno degli scopi di questa escursione storica, le citazioni riferite hanno per noi una non piccola importanza. Noi vediamo infatti che la dottrina di Hegel da cima a fondo è uno sviluppo risoluto e coerente di quel punto di vista essenziale che fu prima intuito nella *Fenomenologia* e nei Preliminari alla *Logica*, poi nettamente esposto e determinato nella *Logica*. Crediamo quindi d'avere motivi sufficienti per decidere alfine quella controversia sull'apprezzamento filosofico del sistema hegeliano, che lasciammo sospesa concludendo la quinta considerazione critica sulla *Logica*. Conseguentemente, non solo ammetteremo che l'hegelismo è una filosofia dello spirito dal punto di vista del panlogismo, come allora fu detto; ma, abban-

(1) Hegel, *Encycl.*, § 381.
(2) Hegel, *Encycl.*, § 382.
(3) Hegel, *Encycl.*, § 574.

Digitized by Google

donando in tutto il parere del Höffding per avvicinarci a quello del Martinetti, non esiteremo a qualificarlo come vero e proprio panlogismo. È ciò del resto che Hegel stesso vuol far ben capire quando, ammesso in principio dell'*Enciclopedia* che il cominciamento della scienza è la logicità e, in fine, che il supremo concetto della filosofia è *l'idea che pensa sè stessa*, la verità che sa, cioè la *logicità*, esplicitamente avverte che la scienza è per tal guisa tornata nel suo cominciamento e *la sua logicità è il suo risultato come spiritualità* (1). Forse si penserà che alla filosofia hegeliana non deve attribuirsi una denominazione, se non impropria, almeno diversa da quella che egli usò. Ma questo argomento non è che superficiale. Quanto al vero e proprio significato si noti che, quasi prevedendo di dover evitare ogni dubio, Hegel aggiungeva i tre §§ seguenti nella 3ª ediz. dell'Enciel.: " È questo apparire (del cominciamento della scienza) che fonda da prima lo svolgimento ulteriore. La prima ap-

(1) Il Roques, benchè riconosca che il compito della Filosofia della natura è di ritornare all'idea logica " à travers son contraire, et le progrès dialectique nous montrera en effet que de cette matière irrationnelle la raison se dégage „ (*Hegel, sa vie etc.*, pag. 186), insistendo sul punto che la natura è " privée de la nécessité logique „ conclude: " La nature est donc la négation de l'Idée, et l'on voit aisément que le hegelisme n'est pas un panlogisme, puisque précisément le passage dialectique de la Logique à la Philosophie de la nature n'est fondé que sur l'opposition des deux termes. Assurément tous les développements ultérieurs auront pour objet de faire retour à l'Idée, de rationaliser le réel, de restaurer la nécessité logique, la liberté et l'excellence de l'être; mais ne sera rationnel, libre et bon qu'à la conclusion du mouvement dialectique qui va recréer l'Idée; au point de départ, où nous sommes à présent, l'être est inintelligible, inintelligent et mauvais... „ (p. 187). Queste critiche sono in gran parte vere; ma non ci autorizzano a concludere che l'hegelismo non sia un panlogismo. Provano soltanto un vizio del panlogismo hegeliano, che fu già pure riconosciuto dal Ceretti. Il Roques del resto si mostra assai oscillante a proposito del panlogismo hegeliano. Infatti in un luogo scrive: " Qui n'aperçoit que la banale accusation de rationalisation du réel et de panlogisme, sans cesse lancée contre Hegel, menace, au fond, tout idéalisme? Le kantisme, par exemple, E. von Hartmann l'a dit avec justesse, est une doctrine panlogiste, puisque Kant s'efforce toujours de dégager des éléments

Digitized by Google

parenza costituisce il *sillogismo*, che ha per base, come punto di partenza, la *logicità*; e per medio, la *natura* che unisce lo *spirito* con sè stesso. La logicità si risolve in natura, e la natura in spirito. La natura, che sta tra lo spirito e la sua essenza, non li divide in estremi di astrazione finita, nè se ne divide come qualcosa per sè stante, come un altro che unisca solo altri; giacchè il sillogismo è *nell'idea* e la natura è essenzialmente determinata solo come punto di passaggio e momento negativo, ed è *in sè* l'idea; ma la mediazione del concetto ha la forma esteriore del *transito* e la scienza quella del processo della necessità, cosicchè soltanto nell'uno degli estremi la libertà del concetto è posta come il suo congiungersi con sè stesso „ (1). " Questa apparenza è eliminata nel *secondo sillogismo*, in quanto questo è già il punto di vista dello spirito stesso; il quale è il mediatore del processo, *presuppone* la natura e la congiunge con la *logicità*. È il sillogismo della *riflessione* spirituale nell'idea; la scienza appare come un *conoscere* soggettivo, il cui scopo è la

---

idéaux „ (p. 15); e altrove, dopo aver ricordato che (il filosofo) " il ne veut s'attacher qu'au Logos „, osserva: " Combien stérile n'est donc pas la question de savoir si le hegelisme est panlogiste ou non! Par définition même l'irrationnel est exclu de la philosophie hegelienne et abandonné à la connaissance empirique; cela ne signifie pas du tout que Hegel n'ait pas su vivre lui aussi dans ce monde des données sensibles et ait ignoré ce que chacun sait „ (p. 215, n.). Ciò malgrado egli stesso riconosce che " l'effort de Hegel consiste à découvrir le sens logique des réalités „ (p. 10, n.). E altrove dichiara: " Que signifie donc au juste le fameux mot: Le rationnel est real? Au point de vue de la connaissance en général il est une profession de foi moniste et panlogiste. Nous savons d'ailleurs de reste que ce panlogisme n'est nullement l'inacceptation de l'irrationnel; il en est seulement la négation philosophique „ (p. 230). Insomma, si vede come non sia tanto banale nè sterile la questione di sapere se l'hegelismo sia o no un panlogismo, dal momento che c'è panlogismo e panlogismo, come la storia chiarissimamente dimostra. Qualcuno poi s'è fisso in mente che il panlogismo indichi la sovranità della *Verstand* sulla *Vernunft*. È un errore. Siccome è notorio che Hegel respinge ogni intellettualismo nel modo più esplicito, così è chiaro che il suo panlogismo non ha nulla a che fare con le astratte e secche interpretazioni antispeculative del panlogismo.

(1) Hegel, *Encycl.*, § 575.

Digitized by Google

libertà, ed esso stesso è la via di prodursela „ (1). — " Il terzo sillogismo è l'idea della filosofia, la quale ha *la ragione che sa sè stessa*, l'assolutamente universale, per *suo medio* che si dualizza in *spirito* e *natura*, eleva quello a presupposto come processo dell'*attività soggettiva* dell' idea, e questa a estremo universale, come processo dell'idea in sè che è oggettivamente. L'*auto-giudicare* dell' idea in entrambe le apparenze determina queste come sue manifestazioni (della ragione che sa sè stessa), e si riunisce in essa così che è la natura della cosa, il concetto, che si muove e si sviluppa, e questo movimento è altresì l'attività del conoscere, l'eterna idea che è in sè e per sè, eternamente si attua, si produce e si gode come spirito assoluto „ (2). Abbiamo fatto parlare Hegel medesimo per dimostrare all'evidenza che egli ebbe sempre nettissima la tesi del panlogismo e l'espresse con la maggiore determinatezza che si possa richiedere, legando con profonda coerenza i varj momenti della realtà. Quel che non tutti tengono presente è che nella *Logica* è l'esposizione e la determinazione logica di ogni forma logica possibile, sia della soggettività, sia dell'oggettività, sia dell'idea che è l'unità dell'una e dell'altra; mentre nella *Filosofia della natura* e nella *Filosofia dello spirito* è l'esposizione e la determinazione logica d'ogni contenuto logico possibile e la riassunzione logica nel punto di vista assoluto di tutto il ciclo delle produzioni logiche della ragione.

20. — Il Croce è contrario all'interpretazione panlogistica dell'hegelismo. Ecco il suo pensiero al riguardo: " Il panlogismo, che è stato notato nel sistema di Hegel, non è altro che l'insieme degli errori nascenti dalla falsa applicazione dialettica, che io ho finora analizzati ed esposti a parte a parte. È la sostituzione del pensiero filosofico a tutti gli altri processi dello spirito; i quali fatti debbono acquistar forma logica (filosofica), e perire. Ma si è avuto torto nel considerare il panlogismo come il carattere fondamentale del sistema, quando invece non è se non l'escrescenza morbosa, sorta su di esso. Anche non bisogna re-

(1) Hegel, *Encycl.*, § 576.
(2) Hegel, *Encycl.*, § 577.

Digitized by Google

care come prova di panlogismo l'identificazione che Hegel fa della logica colla metafisica, in modo che per lui la logica è insieme metafisica „ (1). " Che tale sua metafisica e filosofia sia svolta in parte, panlogisticamente, è vero; ma questo è un altro discorso: l'errore appartiene per l'appunto all'applicazione del principio, e non al principio per sè preso „ (2). Malgrado questo parziale riconoscimento del beninteso principio panlogistico hegeliano, il Croce non conclude nel senso che sembra giusto. La ragione è chiara. Hegel espose chiaramente l'Assoluto concreto nella triplice forma: logica, naturale e spirituale, ognuna delle quali poi considera separatamente; ma ciascuna forma, isolatamente presa, non adegua l'idea assoluta. Sicchè il panlogismo pare l'esaggerazione erronea del logicismo cioè della prima forma dell'Assoluto sopra le altre due, e l'errore d'applicazione pare analogo a quello che potrebbe essere l'esaggerazione così del naturalismo come dello spiritualismo isolatamente presi.

È evidente che queste interpretazioni sono profondamente erronee, perchè prolungano, in certo modo, i pregiudizj dell'intelletto astratto che è il nemico perpetuo della speculazione hegeliana.

Se non si potesse attribuire un altro senso al panlogismo hegeliano, la tesi dell'antipanlogismo, che è sostenuta anche dall'autorità del Rosenkranz, come ha già fatto notare il d'Ercole (3), — la pretesa " esclusiva apoteosi dell'Idea logica (in Hegel) deve essere considerata come un decisivo fraintendimento (*entschiedenen Missverstand*) „ — sarebbe perfettamente fondata. Invero, si capisce che nessuno dei tre momenti, così astrattamente considerato, raggiunge la concreta unità. In tale astrazione la Logica manca di natura e di spirito, la Natura manca di spirito e di logica, lo Spirito manca di logica e di natura. Ogni momento inoltre è concepito come subordinato all'Idea assoluta. L'errore di siffatta interpretazione del panlogismo, per tanto, consiste nell'applicare all'unità totale del principio ciò che è

(1) Croce, *Ciò che è vivo*, ecc., pag. 185.
(2) Croce, *Ciò che è vivo*, ecc., pag. 186.
(3) d'Ercole, *Notizia*, ecc., pag. cxxxv.

Digitized by Google

vero solo per il primo momento (logico), per sè preso. Contro questa falsa interpretazione panlogistica dell'hegelismo il Croce ha ragione di protestare. Ma v'è un panlogismo hegeliano che ha un senso tutto differente. Per bene concepire questo panlogismo bisogna partire, non dall'idea logica come principio, ma dallo spirito come sillogismo assoluto e concreto, le cui tre posizioni non sono separabili. Nel ciclo assoluto dell'Idea concreta, ciascun momento è antecedente, medio e conseguente. L'Idea concreta è unica, principio, mezzo e scopo a sè. Lo Spirito Assoluto è l'identità concreta, eterna di sè stessa in sè stessa come ritorno in sè. La partizione dei tre momenti non è l'essenziale della speculazione. L'essenziale speculativo è l'unità logica dello spirito. Logica perchè, se lo spirito è unità inseparabile dell'Idea (logica) e della natura nella loro astratta insufficienza, lo spirito non è spirito se non come Idea logica che ritorna in sè dal non sè. Questo concetto hegeliano dello spirito assoluto, come ritorno dell'Idea logica in sè, giustifica direttamente l'interpretazione panlogistica dell'hegelismo, mentre nega quel fraintendimento sul panlogismo che è a buon diritto rimproverato dal Rosenkranz, dallo Spaventa, dal Höffding, dal d'Ercole, dal Roques e dal Croce. Del pari si vede lo sbaglio dell'Erdmann il quale, come fu dianzi indicato, denomina panlogismo il sistema hegeliano, a cagione della sua costante tendenza a modellare tutto il contenuto dell'esistenza in categorie astratte ed a concepire il movimento logico del pensiero come una legge universale. L'Höffding ha ragione di asserire che l'interpretazione panlogistica dell'Erdmann attribuisce una soverchia importanza alla forma del sistema. Ma questa critica non regge più di fronte all'interpretazione panlogistica che nega ogni astrattezza antispeculativa per affermare l'Idea logica come realtà verace dello Spirito, posto che lo Spirito si definisca come il ritorno dell' idea logica in sè dal non sè. In fondo, dunque, non è tanto la concretezza del metodo logico, nè la sua applicazione formale a tutte le parti del processo dell'assoluto, che conti per la riduzione dell'hegelismo al panlogismo, quanto — se bene intendo Hegel — la concreta e verace realideale unità dell'Assoluto, Primo, Medio ed Ultimo nella circolazione unitrina dello Spirito.

Digitized by Google

21. — Una conseguenza diretta dell'unità panlogistica del sistema hegeliano è il suo *formalismo fenomenologico*, che, come è ben noto, non può e non deve identificarsi col formalismo logico della scienza esatta. Il panlogismo hegeliano parte dal concetto dinamico e sintetico della *forma logica* (attività creatrice). Hegel concepisce la forma logica come principio e processo formativo (creativo) ed evolutivo in cui la logica stessa è la ragione del suo sistematico divenire. Ne segue che la sua forma logica è più una forma psicologica, cioè una formazione dinamica, che una forma logica nel senso strettamente logico della parola, e il suo formalismo quindi non esce quasi mai dal campo generale della *Fenomenologia*. Psicologicamente parlando questo principio è verissimo, perchè è verissimo che l'attività dello Spirito è essenzialmente sviluppo, che una forma nasce dalla precedente e che non è una semplice ripetizione ma un vero accrescimento; ma logicamente parlando non basta. E non basta — s'intende — nè pure per la logica metafisica, perchè questa ha bisogno di postulare oltre a quella la conoscenza della *forma logica della realtà* sul fondamento di verità universali e necessarie dovute al processo rigoroso della logica deduttiva come scienza esatta.

22. — Aggiungiamo ancora, a maggior schiarimento di questo appunto, che la forma logica hegeliana ha il difetto di apparire esclusivamente dinamica.

Aristotele, nel suo così detto *Organo*, si preoccupò delle forme del pensiero simultaneo (essere); Hegel, nella sua *Logica*, più tosto delle forme del pensiero successivo (divenire). Alla, direi così, logostatica aristotelica, Hegel contrapose la sua logodinamica. Grande merito della logica formale prehegeliana era stato quello d'aver saputo isolare, entro certi limiti, la forma dalla materia, d'aver riconosciuto parecchie forme costanti nel movimento generale del pensiero, e d'aver anche afferrato il vero senso logico dell'operazione fondamentale della deduzione. Ma Hegel seppe da parte sua e, indipendentemente dai risultati di quella, isolare, entro certi limiti, alcune forme del movimento così del pensiero come dell'essere, direi quasi alcuni movimenti della forma della pura realtà. Egli fu certo felicissimo nella intuizione della forma logica della realtà (saper concepire simili

Digitized by Google

ipotesi è la prerogativa del genio), ma non fu altrettanto felice nella dimostrazione logica e nell'attuazione enciclopedica del suo disegno. Egli si impigliò nelle concatenazioni pseudologiche della sua dialettica, illudendosi di convalidare scientificamente il suo tricotomismo artificiale. Deviato da queste preoccupazioni egli non riuscì più ad isolare le condizioni necessarie e sufficienti della serie dell'universale realtà, cioè gli elementi (variabili indipendenti), le leggi (variabili dipendenti) e il tutto. Quindi, in ultima analisi, il suo sistema panlogistico comincia a rivelarsi difettoso tanto nel concetto della forma logica, quanto nel metodo logico della sua sistemazione.

23. — Esaurite queste discussioni, non resta più che da considerare la dottrina hegeliana in ordine al problema del fondamento razionale della realtà, che è del resto il problema capitale d'ogni forma di panlogismo. Il Martinetti, nel criticare il principio fondamentale del panlogismo in sè stesso, rivolge a tutti i sistemi panlogistici da lui esaminati (Spinoza, Fichte, Hegel) le tre objezioni seguenti: *a)* mancanza d'una reale ricostruzione logica della realtà; *b)* impossibilità di ridurre la realtà sensibile ad un ordine logico; *c)* contradizione implicita nella posizione d'una molteplicità intelligibile assoluta [1].

24. — In ordine alla prima objezione, egli osserva che Hegel, come Spinoza, non deduce realmente ma postula la molteplicità, non dà una costruzione logica ma un'apparenza di deduzione logica dell'universale realtà; la sua deduzione dialettica non è un vero atto logico, perchè non è nè analisi deduttiva nè sintesi induttiva ma un artificioso connubio di analisi e di sintesi; il preteso movimento dialettico è una coercizione forzata del ricco materiale empirico in uno schematismo concettuale che si riduce molte volte ad una successione di deduzioni sofistiche e di tricotomie arbitrarie; onde il reale fondamento logico della costruzione hegeliana manca, le forme stesse dell'essere e l'ordine della loro successione sono postulate dall'esperienza; Hegel attribuisce valore *a priori* alla sua deduzione dialettica, ma non lo sa dimostrare e questo è il lato artificioso e falso del suo

[1] MARTINETTI, *op. cit.*, pag. 398-409.

Digitized by Google

sistema, per cui esso si è reso così straniero al pensiero scientifico del suo secolo; l'esempio più tipico di illogicità dei passaggi dialettici hegeliani è offerto dall'arbitraria successione dei tre momenti del processo intero: l'Idea pura, la Natura e lo Spirito, e lo stesso accade in particolare, ad esempio, nel passaggio dall'Idea alla Natura; in fine, siccome può constatarsi che tutto il processo dialettico perviene alla coscienza di sè soltanto nello Spirito, segue che esso contradice al principio essenziale dell'idealismo, secondo cui la realtà è in ogni suo momento ideale e cosciente (1). A questi dati non aggiungerò che due considerazioni, una sul concetto del metodo scientifico, l'altra sul concetto del materiale empirico.

Quanto alla prima considerazione si noti che le conclusioni del Martinetti sono sensatissime, ma le ragioni addotte per provare la non scientificità del metodo hegeliano non sembrano con tutto ciò sodisfacenti. Difatto, quando egli, per provare che la via del pensiero hegeliano non è veramente logica non essendo nè analitica nè sintetica, dichiara: " Le vie del pensiero logico sono due sole, rigorosamente due sole: l'analisi e la sintesi; la sintesi è il vero metodo costruttivo della scienza, che dalle unità empiriche (cose, fatti) risale alle rispettive unità logiche; l'analisi è un'operazione sussidiaria, che dalle unità logiche ridiscende per via deduttiva alle unità empiriche „ (2), in primo luogo, presume che l'induzione sintetica sia un processo logico nonchè il vero metodo costruttivo della scienza, mentre essa non è nè l'uno nè l'altro; e in prova di ciò non abbiamo che da rinviare il lettore agli scritti speciali su questo argomento. In secondo luogo, dato anche che il termine " processo induttivo „ tenga qui le veci del termine " processo sperimentale „, bisogna avvertire che questo, ad ogni modo, non sale dalle unità empiriche *sic et simpliciter*, ma dalle unità empiriche combinate in certi rapporti e quindi, propriamente, da certi *rapporti* passa deduttivamente a certi altri rapporti, che solo date certe condizioni si possono considerare come verità necessarie ed uni-

(1) MARTINETTI, *op. cit.*, pag. 398-401.
(2) MARTINETTI, *op. cit.*, pag. 398.

Digitized by Google

versali o leggi della scienza. In terzo luogo, la deduzione non è un'operazione sussidiaria, nè essa ridiscende alle unità empiriche. Essa invece è l'operazione unica ed essenziale del vero metodo della scienza e nella conclusione determina le relazioni costanti o funzioni (leggi) del sistema premesso di quantità. Le condizioni da cui parte sono, alla loro volta, determinati rapporti tra enti astratti, non idee generali nè tampoco l'idea prima e generalissima; nè il suo proposito è di derivarne logicamente le specificazioni empiriche del contenuto.

Questo vezzo di considerare come universale la premessa da cui deve partire la deduzione, e particolare o individuale, rispetto ad essa, la conclusione logicamente dedotta, è un'idea che la logica scientifica non ha alcuna intenzione di conservare. Era del resto l'impropria idea che si faceva Hegel medesimo del processo sillogistico secondo la logica formale antica, ma che l'epistemologia contemporanea ha avuto ben cura di abbandonare. Affermare pertanto che le vie del pensiero logico sono due non è conforme ai criterj d'una buona epistemologia; e, in conclusione, ben diverse sono le ragioni contrarie che provano e convalidano la tesi della non logicità scientifica della dialettica hegeliana.

Quanto alla seconda considerazione si osservi che, a vero dire, Hegel non si riferisce mai al contenuto concreto dell'esperienza, o, per lo meno, bisogna intenderci sopra questo *contenuto concreto*. Se per esso si intendono le specificazioni del ricco materiale empirico in contraposizione dell'idea prima e generalissima, bisognerà subito convenire che il *reale* di Hegel è tutt'altro. Hegel invero delle unità empiriche (cose e fatti singoli) della realtà sensibile non si occupa logicamente; egli non si occupa che di ciò che si può intendere in modo concettuale. Il lettore prenda la pena di rileggere i brani seguenti sul concetto della natura: " Nella natura ha il giuoco delle forme, non soltanto la sua sregolata e sfrenata accidentalità; ma ogni forma per sè è priva del concetto di sè stessa. Il sommo, a cui si eleva la natura nella sua esistenza, è la *vita*; ma questa, essendo idea soltanto naturale, è in balìa all'irrazionale dell'esteriorità... „ (1). " Alla

(1) HEGEL, *Encycl.*, § 248.

Digitized by Google

natura è propria a punto l'esteriorità, per lasciare che le differenze cadano staccate fra loro, e appajano come esistenze indifferenti; il concetto dialettico, che fa progredire i gradi, è la loro interiorità. Di tali rappresentazioni nebulose ed in fondo sensibili, come è in particolare il così detto nascere, p. es., delle piante e degli animali dall'acqua, e poscia il nascere degli organismi animali più sviluppati dai più bassi, ecc., deve sbarazzarsi la considerazione filosofica „ [1]. " Fu celebrata l'infinita ricchezza e la varietà delle forme e poi, in modo del tutto irrazionale, l'accidentalità che si mescola nell'ordine esterno delle formazioni naturali, come l'alta libertà della natura, anche come la *divinità di essa* o almeno la divinità in essa. È da metter sul conto del modo della rappresentazione sensibile il ritenere l'accidentalità, l'arbitrio, il disordine come libertà e razionalità. Quella impotenza della natura pone limiti alla filosofia; ed è la cosa più sconveniente esigere dal concetto che esso debba concepire siffatte accidentalità, — e, com'è stato detto, costruirle, dedurle; sembra anzi che il còmpito divenga tanto più facile, quanto più meschina e più isolata è la formazione „ [2]. Quest'avvertenza del resto è già stata fatta antecedentemente. Hegel, insomma, vuol restare nella pura realtà. Ben si comprende quindi, quanto sia contrario al suo principio, l'affermare che la realtà nella ricchezza del suo contenuto non gli possa venire che dall'afflusso dell'esperienza. Più tosto sembra il caso di rimproverargli che la stessa sua pura e concettuale realtà non sia arricchita di quella pura e metempirica forma logica della realtà che corrisponde alle *leggi*, cioè alle verità universali e necessarie della scienza.

Ma intorno a questo difetto ci siamo già arrestati sufficientemente a suo luogo.

25. — Anche in ordine alla seconda objezione del Martinetti si verifica una circostanza analoga alla precedente, vale a dire è da metter sul conto dell'esplicito proposito di Hegel di non voler procedere ad una reale ricostruzione logica delle accidentalità,

---

[1] Hegel, *Encycl.*, § 249.
[2] Hegel, *Encycl.*, § 250.

Digitized by Google

l'accertata incapacità del panlogismo hegeliano di ridurre la realtà sensibile ad un ordine logico. Per conseguenza, quando si dice che il divenire nello spazio e nel tempo è, per il panlogismo, inesplicabile, bisogna dare a queste parole il puro significato hegeliano dell'*esplicabilità concettuale*, se non si voglia cadere nella grande sconvenienza di pretendere che le accidentalità temporali e spaziali debbano essere intese concettualmente. Le apparenze accidentali dello spazio e del tempo non possono costituire alcuna difficoltà insormontabile, per quel panlogismo che si proponga soltanto di ricostruire logicamente quelle successioni e quelle coesistenze universali e necessarie nelle serie del tempo e dello spazio, che possono venire scoperte e dimostrate logicamente, cioè scientificamente e, come tali, oltrepassano la sfera della sensibile realtà. Se l'ordine della realtà, considerato empiricamente, non è un ordine logico, ma un ordine alogico, ciò non importa che tutto alogico debba essere l'ordine temporale. Significa soltanto che il tempo, considerato nel modo in cui l'apprendiamo noi, come realtà empirica, non si lascia intendere logicamente. Senza dubio il Martinetti ha ragione di affermare che, dall'unico punto di vista empirico, la storia della natura e dell'evoluzione progressiva dello spirito dal seno della natura non è riducibile, senza violenza, ad un processo logico e che perciò tra il mondo logico del panlogismo e la realtà sensibile sussiste sempre un abisso. Ma questa impossibilità di ridurre l'ordine temporale empirico ad un ordine logico non esclude naturalmente che si possa considerare l'ordine temporale in un altro modo e precisamente nel modo scientifico, che è poi il modo logico, secondo cui si scoprono e si dimostrano deduttivamente le variabili dipendenti dell'universale realtà. Perciò da questo altro punto di vista il predetto abisso scompare. Nè il tempo, nè lo spazio, nè ogni altra forma del divenire sono essenzialmente stranieri alla realtà logica, considerata nella sua purezza. Lo sono quando, analogamente, non vengano considerati nella loro purezza. Il processo logico non è fuori del tempo, cioè d'ogni tempo, ma è solo fuori del tempo empirico, poichè c'è un tempo psicologico o empirico e un tempo logico o concettuale. Ed è certo presumibile che Hegel intendesse parlare più di questo che di quello. Quindi la sua mancata conside-

Digitized by Google

razione del divenire empirico del tempo, forse " non è che un atto di risoluta coerenza „ al principio del suo panlogismo. Con ciò non si vuol sostenere che anche Hegel abbia già preconcepita nettamente la nostra distinzione fra il tempo empirico e il tempo scientifico; egli anzi manca d'ogni considerazione scientifica nel senso esatto della parola. Ma senza dubio egli giunse a distinguere il tempo che è rappresentazione, dal tempo che, come egli dice, è veramente tale, cioè concetto e che si sviluppa come tale secondo le categorie logiche e cosmiche del concetto.

Noi possiamo quindi pensare che, dal suo punto di vista, il processo temporale si identifichi al processo logico dell'Idea. Ma se questo pensiero, da un lato, lo scagiona del grave appunto del Martinetti, dall'altro, gli rivela il grave difetto di porre in ultima analisi un processo temporale fuori del tempo, il che è assolutamente inammissibile, come riconosce anche il Martinetti. Hegel invero, riducendo il processo temporale che è veramente tale (cioè concettuale) al processo logico dell'Idea, di conseguenza lo riduce al processo che ritorna eternamente a sè medesimo, cioè al processo eterno. Ma in questo modo egli abbandona, eziandio, quel concetto del tempo logico, che, secondo la nostra idea, risplende di fronte alla scienza esatta. Riassumendo; non si può a parer nostro sostenere che il panlogismo hegeliano voglia costruire, logicamente come un *puro* ordine logico tutta la realtà, compresa l'apparenza accidentale ed empirica della realtà sensibile, per la semplice ragione che Hegel intende costruire, cioè dedurre, soltanto quella realtà che è veramente tale, cioè *pura*, e che si sviluppa come concetto.

26. — In ordine alla terza objezione del Martinetti, la quale " si riferisce alla contradizione implicita nella posizione d'un divenire intelligibile, d'una molteplicità assoluta; posizione che, come già videro anche Parmenide e Platone, equivale a porre l'uno e il molteplice come identici e distinti ad un tempo „ [1]; mi limiterò soltanto a riconoscere che, alla contradizione implicita nella posizione d'una moltiplicità intelligibile assoluta vanno realmente incontro tutti i sistemi panlogistici annoverati

---

[1] MARTINETTI, *op. cit.*, pag. 405.

Digitized by Google

dalla storia. Ma l'affermare che questa objezione colpisca tutta la concezione possibile del panlogismo sembra una pretesa esagerata.

27. — Da Hegel ai nostri giorni l'idea del panlogismo è stata accolta ed esplicata da robusti pensatori. Chi vi recò maggiore e più diretto contributo speculativo fu, senza dubio, Pietro Ceretti la cui opera — *Pasaelogices specimen* — (1) chiude degnamente il terzo periodo storico del panlogismo, e con l'accenno esplicito al principio dell'autologia apre i nuovi orizzonti del pensiero puro. Ma l'idea panlogistica s'insinua più o meno in tutte le correnti filosofiche del secolo XIX, nello stesso positivismo, nel neocriticismo, nell'evoluzionismo, nel volontarismo, nello stesso indeterminismo, nell'empirio-criticismo, nell'immanentismo, nello spiritualismo, nell'idealismo contemporaneo, e costituisce un fondo comune che preserva i varj sistemi dall'isolamento e dall'assoluta eterogeneità. Per non allungare troppo la mole di questa opera sono costretto a non far seguire qui l'esposizione e l'apprezzamento critico del panlogismo posthegeliano. Mi propongo però di pubblicare, in *Appendice* a questo saggio, la storia critica del panlogismo contemporaneo, con particolare riguardo al pensiero filosofico italiano che si spiega, con luminosa evidenza, dal Gioberti al Ceretti.

Così, dovendo epilogare il sin qui detto sul terzo periodo storico del panlogismo, si vede che l'arresto ad Hegel conferisce forzatamente ad Hegel il più alto valore speculativo. Ma non si potrebbe trovare del tutto erronea questa conclusione, perchè, senza voler scemare il merito ch'io stimo grandissimo della filosofia contemporanea, si può convenire che tutto il panlogismo cronologicamente posthegeliano è o prehegeliano o hegeliano nel contenuto speculativo. Il più alto grado, ripeto, a cui è sa-

---

(1) Ceretti, *Pasaelogices specimen.* L'opera fu edita nei suoi tre primi volumi ad Intra, negli anni 1864-67, coi tipi di E. Bertolotti. L'autore si celava sotto lo pseudonimo di *Teophilo Eleuthero.* Lo *Specimen Pasaelogices* fu tradotto in italiano e pubblicato col titolo di *Saggio sopra la ragione logica di tutte le cose*, con note e introduzione di P. d'Ercole. Torino, Unione Tip.-Editrice.

Digitized by Google

lito nel panlogismo il pensiero posthegeliano è la sistemazione del Ceretti, il quale riduce tutta la filosofia a dottrina del logo spirituale concepito come assoluto Primo, Medio ed Ultimo unitrino ed eternamente presente a sè stesso (*Quia logus spiritualis est absolutum* prius, medium et consequens *trinum-unum sibi aeternum praesens*), e concepisce la filosofia come l'atto per cui lo Spirito cerca di concepirsi assoluto: *a*) nella Subjettività (Esologia), *b*) nell'Objettività (Essologia), *c*) nella Unità logica della Subjettività e dell'Objettività (Sinautologia). Da ciò si capisce che la situazione spirituale della speculazione panlogistica del Ceretti non si può dire sostanzialmente diversa dalla hegeliana e che entrambe, elevandosi al principio gnoseontologico della subobjettività, superano i due primi periodi storici del panlogismo. Con ciò non voglio dire che la speculazione panlogistica del Ceretti sia la ripetizione pedissequa dell'hegeliana. C'è un principio per cui il pensiero filosofico del Ceretti entra veramente in un nuovo periodo, preludendo ad una nuova sistemazione teoretica del reale: è il principio dell'autologia. Il Ceretti introduce per la prima volta questo concetto nella prima parte del suo sistema panlogico, cioè nella Logica in sè o Esologia, dividendo questa disciplina in tre momenti: *Prologia*, *Dialogia* e *Autologia*. La Prologia è il Logo esologico considerato nell'astratta identità del pensiero, la Dialogia è il Logo esologico considerato nella sua differenza, l'Autologia è il Logo esologico considerato come sintesi dell'identità e della differenza del pensiero (*Tertio identicae et distinctae cogitationis synthesin, quam denominamus Autologiam*). Questi tre momenti del Logo esologico cerettiano corrispondono in genere — benchè con profonde innovazioni — alle tre sezioni della Logica hegeliana [1].

A schiarimento della relazione e della natura di questi tre momenti esologici, il Ceretti dice: " L'Autologia è l'unità concreta della Prologia e della Dialogia; l'argomento d'essa non è più la formalità (la forma) della coscienza (come quello della

---

[1] Il d'Ercole ha chiarito minutamente la differenza tra la *Esologia* o logica cerettiana e la logica hegeliana. Cfr. *Notizia,* ecc., pag. CXLII-CXLIV, e *Il saggio di panlogica*, pag. 207-510.

Digitized by Google

Prologia), nè l'essenzialità della coscienza (come quello della Dialogia), ma è la coscienza stessa che, esplicata a sè (fatta esplicita a sè) dalla speculazione della sua forma ed essenza, specula sè per sè. La Prologia insegna che la verità speculativa d'ogni sua formalità è la coscienza che forma (*conscientia ef-formans* nel testo latino); la Dialogia insegna che la verità speculativa d'ogni sua essenzialità categorizzata è la coscienza categorizzante (*conscientia categorificans*); l'Autologia insegna che la coscienza nelle sue astrazioni formali ed essenziali non si concepisce concreta, se non abbia speculato sè stessa, come astratta dalle sue astrazioni. La speculazione autologica è nel ciclo esologico ciò che nel panlogico assoluto è la speculazione sinautologica; essa è il conseguente esologico che si concepisce unità concreta del suo antecedente (della speculazione prologica) e del suo medio (della speculazione dialogica); perciò è il Logo che si concepisce progenitore assoluto di sè. L'Autologia è l'ordine speculativo supremo e più eminente dell'Esologia, il cui prologico e dialogico non possono valere più che come astrazioni propedeutiche (momenti astratti), e i quali non possono conseguire la verità concreta delle loro verità astratte, se non nella speculazione autologica. L'Autologia, come astrazione dalle astrazioni prologiche e dialogiche, è anche l'unità distinta di queste astrazioni ossia la coscienza che si conclude esologica nella positività concretiva della dialettica esologica „ [1].

28. — Malgrado la grande importanza attribuita dal Ceretti all'Autologia che egli esplica poi in " Sapere, Volere, Agire „, si vede che questo principio non informa l'universale dottrina filosofica, e lungi d'esserne la definizione ne è soltanto una parte.

---

[1] Il passo allegato si trova nel *Saggio sopra la ragione logica di tutte le cose*, vol. II, *Esologia*, parte seconda, pag. 551 del testo italiano. Ma ho creduto più conveniente riportarlo dall'opera del d'Ercole, *Il Saggio di panlogica*, pag. 371-2, perchè il d'Ercole corregge alcune inesattezze della traduzione italiana e aggiunge alcuni preziosi schiarimenti. Quest'opera del d'Ercole non è soltanto un completo ripensamento dell'Enciclopedia filosofica cerettiana, ma un indispensabile sussidio per chi voglia addentrarsi nella lettura e nella comprensione d'un pensiero filosofico che è destinato ad occupare un posto sempre più alto nella storia della filosofia del secolo XIX.

Digitized by Google

Questo incompiuto concetto del principio autologico rende insoddisfacente la soluzione cerettiana e reclama una sistemazione autologica integrativa. Nel Ceretti il principio autologico resta nel solo ciclo esologico ed è ancora concepito come subordinato al generale concetto del panlogismo, mentre il pensiero puro esige che esso diventi il principio gnoseontologico universale. Come poi debba e possa compiersi questa integrazione, cercherò di determinare direttamente nella Parte terza.

Digitized by Google

Capitolo quinto

Unità di sviluppo del panlogismo.

1. — È per una specie di sentiero privato che noi siamo giunti, a tutta prima, alla tesi del panlogismo, esaurendo i criterj del primo, del processo e dell'ultimo pensare. Poscia, ritenendo che quest'idea non avrebbe potuto rivelarsi nella sua piena e ricca verità, se la critica non fosse stata in grado di mostrarne il cammino progressivo sopra la strada maestra della storia, ne ricercammo le vicende nello sviluppo dei più grandi sistemi. Parve utile insomma aggiungere alla prova critica personale (Parte prima) il fortissimo argomento della prova storica, superiore agli arbitrj degli individui. Ma, pervenuti al termine dell'indagine storica, il punto di arrivo si rivela per sè stesso così superiore al punto di partenza, che resta possibile considerare il problema teoretico del pensiero puro in maniera completamente diversa e più speculativa. Invero, finchè la prova storica non fa che aggiungersi alla prova critica, il suo valore è poco logico; la prova storica, cercata come un appoggio dell'idea, resta in certo modo esteriore all'idea, sporadica e quasi artificiale. Il vero è che il pensiero stesso il quale giunge a pensarsi, cioè il pensiero del pensiero, non conquista tutta la propria indipendenza, finchè non giunga a immedesimarsi col processo storico del pensiero. Solo questo è il pensiero puro. Fuori del pensiero puro, così inteso, la storia è una necropoli. Diremo dunque che il pensiero puro è il pensiero teoretico il quale sa che sapere la storia significa sapersi e desume il suo sistema dalla storia della filosofia. Segue da ciò che, se il sistema panlogistico potesse spiegare sè stesso, senza la storia, non avrebbe ragion d'essere nella filosofia.

Ma ben altra è la conclusione che noi dobbiamo ritrarre dalla nostra ricerca. Dai primordj della filosofia greca sino all'apogeo

Digitized by Google

della moderna vedemmo infatti che il principio del panlogismo ha fondamento continuo nella storia. Possiamo anzi segnare, con chiara luce, l'unità di sviluppo del sistema, come fra poco si vedrà. Perchè questa è la natura dell'idea panlogistica che, spiegando sè medesima nella storia, viene in modo progressivo *legittimandosi logicamente da sè medesima*, così che il sistema stesso del panlogismo è indivisibile dalla sua storia, mentre questa ne è la sua stessa realtà. Questo sapersi storico e teoretico del pensiero puro è ciò che può dirsi, per eccellenza, l'autologia; e noi ci serviremo di questo concetto per chiudere la storia del panlogismo, accennando ai nuovi orizzonti del pensiero puro. Interroghiamo la rivelazione dei sistemi. È a poco a poco e traverso le dottrine opposte, che il pensiero puro arriva alla coscienza di sè medesimo, procedendo dal panlogismo all'autologia. Ma, percorrendo la storia con rapido colpo d'occhio, si vede che all'opera del panlogismo in nessun periodo mancarono gli operai. Vi si connettono anzi i principali sistemi filosofici che comparvero sulla scena della storia; quasi diresti che la genesi e lo sviluppo dell'idea del panlogismo si coordinano colla genesi e collo sviluppo dell'idea della filosofia, giustificando anche meglio l'intima parentela tra l'idea del panlogismo e l'idea della metafisica, accennata nel primo capitolo di questa parte seconda. Tracciamo dunque sommariamente l'unità di sviluppo del problema, affinchè non si dica che abbiamo vessato tendenziosamente la storia per inquadrarvi il nostro sistema.

2. — La storia del panlogismo comprende tre grandi periodi storici preceduti da una fase preparatoria. La fase preparatoria va dai primordj della filosofia antica a Platone, il primo periodo da Platone a Leibniz, il secondo da Vico a Fichte, il terzo da Hegel al Ceretti. Nel primo periodo il panlogismo è ontologico, nel secondo gnoseologico, nel terzo gnoseontologico.

La fase preparatoria, rappresentata dalla filosofia cosmogonica anteriore a Platone, è una specie di intuizione panlogistica implicita ed istintiva, caratterizzata dalla mancanza d'una dottrina logica riflessa e, quindi, dal predominio dell'empirismo oggettivo, estetico, etico e naturale.

3. — Il primo periodo storico del panlogismo, arricchito dall'on-

Digitized by Google

tologismo trascendentale di Socrate e dal possesso d'una dottrina logica a bastanza estesa e riflessa, giunge alla coscienza esplicita del panlogismo col realismo dialettico di Platone. Ma il panlogismo di questo periodo resta eminentemente oggettivo. Dopo Platone, la storia del panlogismo si confonde colla storia della metafisica, segnatamente per opera di Aristotele, la filosofia del quale presenta così numerosi e importanti elementi panlogistici (in particolare nella dottrina logica ove le categorie sono realtà attiva, cioè sviluppo, nella dottrina della proporzione e nella dottrina del pensiero del pensiero) che resta lecito vedere nel razionalismo aristotelico la posizione e la giustificazione virtuale del panlogismo ulteriore. Ma Platone e Aristotele non oltrepassano l'immanenza. Invece, nell'ultimo momento del ciclo greco, il neoplatonismo, mutuando le tradizioni stoiche e teosofiche, risolve l'idea scettica precedente ed elabora un panlogismo mistico e contemplativo eretto sul principio della trascendenza. L'idea teoretica del cristianesimo primitivo non evade dalla posizione generica del panlogismo neoplatonico. La Gnosi concepisce, in forma più speculativa, la funzione logica del cristianesimo e costruisce una spiegazione pseudologica dell'universo. La Patristica e la Scolastica non riguardano propriamente la storia interiore della nozione. Solo quando il Rinascimento pronunzia la nuova redenzione del pensiero dalla catechistica sopramondanità, Giordano Bruno riprende il generico intendimento del panlogismo. Così che l'emancipazione della filosofia da quel cristianesimo che non è umanismo è precisamente un effetto della cangiata intuizione logica dell'universo. Giordano Bruno pone la premessa maggiore del sillogismo panlogistico della filosofia moderna. Bruno dice: essere è causare. Descartes dice: pensare è essere. Spinoza conclude: pensare è causare. L'importanza di Spinoza nella storia del panlogismo è enorme. Dopo questa dichiarazione, quando paresse troppo breve lo sviluppo dato al sistema di Spinoza nella recensione storica precedente, fatto, s'intende, il debito confronto con le trattazioni dedicate a Platone, ad Aristotele, a Leibniz, a Kant, a Fichte e ad Hegel, bisognerà tener conto di alcune circostanze. Le considerazioni storico-critiche su Platone, Aristotele, Leibniz e Kant hanno richiesta una certa qual estensione, perchè la ridu-

Digitized by Google

zione dei loro elementi essenziali allo spirito del panlogismo, non essendo ancora stata tentata dalla critica filosofica, richiedeva particolari indagini, minute digressioni, riferimenti indiretti, tutto un concorso, insomma, di considerazioni secondarie, che sarebbe stato superfluo risollevare nel caso di Spinoza. Il panlogismo di Spinoza invece è chiaro come il sole. Ed io temerei soltanto d'averlo oscurato, malgrado il mio più vivo proposito di esaltarlo. Del resto non è il numero delle pagine che stabilisca l'importanza filosofica dei sistemi; e l'attento lettore si sarà ben accorto che quasi tutte le critiche storiche furono fatte nello spirito di Spinoza, e l'influenza spinoziana apparirà anche più evidente nella dottrina teoretica dell'autologia. Con Leibniz l'idea panlogistica riprende quel carattere teologico e teleologico che è essenziale alla filosofia dell'apriorismo; tuttavia, rinforzata dal prezioso contributo del deduttivismo dinamico, ascende a forme più alte e più idealmente vere, esaurendo quasi la virtù dell'oggettivismo.

4. — Il secondo periodo storico del panlogismo si apre con Vico, perchè con Vico già si può dir veramente che il panlogismo abbia cangiato il suo polo. La novità consiste nell'unità vichiana la quale, essendo mente o providenza, è soggettività. Ma Vico non abbandona tutta la tradizione panlogistica, anzi ritorna sulla strada maestra, riattaccandosi al principio classico della proporzione, così intimamente connesso all'idea e alla storia del panlogismo. D'altra parte, se vogliamo non tener conto del sopranaturale interposto troppo spesso nella speculazione, l'assetto psicologico del metodo vichiano è ormai evidente. La stessa divinata connessione della filologia colla storia acquista il suo vero valore speculativo solo quando si indaghi dal punto di vista del panlogismo. L'unità vichiana di fatto, che è mente o providenza, è essenzialmente logo autogenetico universale, cioè l'affermazione del panlogismo sotto l'aspetto dell'universale e mentale medietà. La gnoseologia vichiana pertanto si connette fortemente, da un lato, al panlogismo ontologico e dinamico di Spinoza, dall'altro, al panlogismo critico di Kant. Kant, a sua volta, si presenta come il mediatore tra Vico e Fichte sul terreno del panlogismo. Ma egli rimane tragicamente bilaterale, cioè parte critico, parte sistematico; benchè queste

Digitized by Google

opposte esigenze spicchino sul fondo comune del panlogismo. Il grande valore teoretico dell'unità sintetica dello spirito si lascia afferrare solo quando si riconosca l'aspetto panlogistico del suo trascendentalismo. Trascurando la superficie delle cose, vedemmo che, sia Kant sia Fichte non abbandonarono che un falso Spinoza. Tra Spinoza e Fichte poi corre la relazione seguente. La *substantia-causa sui* di Spinoza come assoluta attività e medesimezza dei due ordini (delle idee e delle cose), fecondata dal deduttivismo dinamico di Leibniz, prima si collega al principio vichiano della providenza come unità di sviluppo logico dei due universi ed al principio logico della conversione del vero col fatto (*a nobis factum*), poi al principio dell'attività sintetica *a priori* di Kant, infine col principio dell'identità dialettica dell'Io di Fichte che è essenzialmente produzione assoluta di sè (autocausa), attività logica e mentalità (autocoscienza). Propriamente Fichte è l'autocoscienza sillogistica *causa sui*. Inoltre il panlogismo di Fichte, come già accade per Spinoza e per Kant, è intimamente connesso alla soluzione del problema morale; però il panlogismo per questo punto di vista è accolto da Fichte, non come fine, ma come mezzo. L'infinito sforzo logico in cui consiste l'attività dell'Io puro è la ragione secreta che si manifesta dentro lo spirito pratico nel dovere. Così la metafisica etica del dovere, costretta a compatire la coideata presenza d'una metafisica teoretica del panlogismo, prepara oscuramente la trasformazione del principio dell'autocoscienza nel principio dell'autologia. Ma il panlogismo fichtiano non supera la fase del soggettivismo gnoseologico.

5. — Il terzo periodo storico del panlogismo è aperto da Hegel, che compie l'evoluzione dell'idea nella più alta e più sicura forma di rinascenza. Il panlogismo di Hegel è favorito da Schelling il quale, continuando la dialettica di Fichte, intuisce intellettualmente la contenenza dell'io nel non io. Il vero logo della *Logica* hegeliana è il panlogismo dialettico subobjettivo, di cui la *Fenomenologia* è intuizione propedeutica meravigliosa. L'*Enciclopedia* di Hegel ci presenta la più grandiosa costruzione panlogistica di tutte le categorie fondamentali così del pensiero come della realtà. Qui più che altrove si vede come il panlogismo sia il vero e proprio spirito animatore dell'idea filosofica. Per Hegel

Digitized by Google

il cominciamento della scienza è la logicità e, infine, il supremo concetto della filosofia è l'idea che pensa sè stessa cioè ancora la logicità che è poi il risultato della scienza come spiritualità. Il pregio di Hegel è il concetto gnoseontologico del panlogismo, sintesi armonica dell'ontologismo e del gnoseologismo, donde lo sviluppo storico del panlogismo riceve la sua stretta unità. Ma con Hegel il panlogismo storico chiude la sua parabola. L'importanza storica e teoretica del panlogismo hegeliamo è straordinaria. Prima di Hegel si potrebbe dire che la ragione panlogistica ancora vacilli, non ostante i meravigliosi trionfi ricordati dalla storia. Dopo Hegel non è più possibile che le tendenze antipanlogistiche minaccino seriamente di disfare il lavoro dei secoli e sforzino a ritroso l'evoluzione dell'idea. Con Hegel il panlogismo conquista quella coscienza maturata nel reale e nel razionale, fuor della quale un sistema filosofico non si invera stabilmente per l'avvenire. Il Ceretti infine intravede il nuovo principio dell'autologia; e col Ceretti si chiude il terzo ed ultimo periodo storico del panlogismo.

Ma il principio autologico del Ceretti resta ancora subordinato al principio del panlogismo. La sua sistemazione autologica è puramente episodica e perplessa, non decisa e universale. Solo per virtù d'un pensiero puro che giunga a concepire tutto il subobjettivo come causa e coscienza logica di sè medesimo, cioè a *teorizzare l'universale in ordine al principio dell'autologia*, la filosofia teoretica contemporanea uscirà dai quadri storici del panlogismo.

6. — Ora non sarà inutile mostrare sommariamente come la filosofia teoretica, da Kant ai giorni nostri, prepari e giustifichi la chiarezza del nuovo pensiero anche da un altro punto di vista.

Tutta la filosofia teoretica da Kant insino a noi si può considerare come un grandioso e continuo sforzo logico per la definizione dell'universo. La definizione della realtà universale (naturale e spirituale) in certo modo si converte nella conoscenza dell'universale verità. Possiamo noi conoscere la universale verità? Quel che potremo conoscere si tradurrà nella definizione filosofica della realtà.

Ciò posto, siccome, per ogni definizione occorre determinare

Digitized by Google

il genere (γένος) e le differenze (διαφοραί) (1), così i filosofi d'ogni tempo si preoccuparono di determinare i sommi generi del reale cioè gli universali o le categorie, tenendo separata considerazione delle differenze speciali e particolari della realtà, sia naturale sia spirituale.

Kant ebbe il gran merito di porre e di risolvere in parte il problema della definizione universale in modo veramente serio. Fisso la mente nelle differenze specifiche della oggettiva e soggettiva realtà, questo potente critico cominciò la gigantesca opera di riduzione analitica degli enti derivati agli enti primitivi. La profonda analisi da lui istituita sull'oggetto e sul soggetto della cognizione umana lo condusse a stabilire che la realtà oggettiva è il sistema degli enti derivati, mentre la realtà soggettiva è il sistema degli enti primitivi. Indagando l'intimo processo produttivo della conoscenza, egli trovò che tutte le differenze specifiche della realtà, alle quali diede giustamente il nome di fenomeno, sono concepite sotto certe forme proprie e meramente soggettive dello spirito, perciò concluse che il fenomeno non è che la produzione empiriologica formale, soggettiva e relativa dell'io penso. In tal modo, ridotto tutto lo scibile al mondo fenomenale, negò allo spirito la virtù di apprendere il noumeno giacente oltre il fenomeno. E se egli si fosse limitato a stabilire l'inconoscibilità fenomenica del noumeno, senza trascendere a negare *la* conoscibilità della verità, la filosofia posteriore non avrebbe dovuto perdere tanto tempo per far rientrare la ricerca teoretica nei suoi veri limiti. In conclusione, i meriti di Kant consistono nella distinzione del fenomenico dal noumenico, nella riduzione formale e formativa del fenomenico oggettivo al soggettivo, nel riconoscimento dell'attività produttiva dell'io penso. Dal punto di vista del problema della definizione dell'universale realtà questi meriti si riducono alla determinazione delle differenze specifiche ed all'intuizione del genere sommo dell'io penso come attività creatrice iperfenomenica.

Fichte comprese l'insegnamento di Kant, che era al di là delle stesse intenzioni di Kant. Compiuta per opera di Kant la

(1) Cfr. *Le definizioni matematiche secondo Aristotele e la logica matematica.* Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino, vol. XLVII, 1912.

Digitized by Google

determinazione fenomenica delle differenze specifiche, bisognava procedere arditamente alla determinazione del genere sommo dell'universale realtà. Veramente l'io penso di Kant, come unità e attività sintetica originaria oltrepassava già il campo delle differenze specifiche, ci faceva già uscire dal carcere angusto del fenomeno. Facendo pertanto astrazione del fenomeno, Fichte intraprese in modo diretto la determinazione dell'iperfenomenico cioè dell'in sè originario primitivo universale. L'attività produttiva dell'io penso umano, arricchita dalle note della coscienza di sè e dell'universalità, diventò l'attività pura dell'Io universale produttiva del non io, perchè autoproduttiva e autocosciente. Siccome questo principio importava evidentemente la mutua conversione iperfenomenica dell'essere e del conoscere, così la ricerca definitoria dell'universale faceva un altro gran passo verso la determinazione esplicita di quell'in sè che Kant aveva dichiarato inaccessibile allo spirito umano, mentre, come vedemmo, avrebbe dovuto limitarsi a dichiararlo inaccessibile alla conoscenza fenomenica. Sanno tutti che l'Io di Fichte non è l'Io particolare o individuale dell'esperienza. Se è vero il concetto che ho qui delineato della definizione teoretica, noi possiamo quindi vedere nell'io individuale una nota delle differenze specifiche, e per contro nell'Io universale autoproduttivo e autocosciente di Fichte una nota del genere supremo del definiendo. La conversione iperfenomenica dell'essere e del conoscere costituiva l'eredità più preziosa, ma recondita, della filosofia di Fichte.

Schelling comprese l'insegnamento di Fichte, al di là delle stesse intenzioni di Fichte. Bisognava spingere avanti la determinazione iperfenomenica del genere universale, intuita scetticamente da Kant, iniziata e attuata parzialmente da Fichte. Posto l'oggetto come produzione del soggetto, intuita la conversione trascendentale dell'essere e del conoscere, Schelling concluse che nell'assoluto il non io è identico all'Io. Il riconoscimento di questa medesimezza dell'iperfenomenico e incondizionato in sè costituisce un altro gran passo verso la soluzione del problema della definizione teoretica dell'universale. Intesa nel suo vero senso, la determinazione del *γένος* in ogni definizione è la determinazione dell'indifferenza (*Weder-Noch*), quindi

Digitized by Google

dell'identità. Laonde, trattandosi in questo caso di definire il genere cioè l'incondizionale medesimezza dell'universale realtà, era naturale che Schelling venisse a quella dottrina a cui diede giustamente il nome di *Teoria dell'identità assoluta.* Ma questa ulteriore determinazione del genere universale non era che il risultato poetico d'una intuizione intellettuale.

Hegel comprese l'insegnamento di Schelling, al di là delle stesse intenzioni di Schelling. Al pensiero puro lo slancio poetico di Schelling non bastava più; occorreva un processo sistematico d'invenzione e di prova. Ecco la ragione e l'opportunità della dialettica hegeliana destinata a provare l'universale identità. Rifacendo sistematicamente tutto il processo d'astrazione delle differenze specifiche e di determinazione del genere universale compiuto da Kant insino a lui, Hegel salì dagli oggetti o esseri della Natura o dell'Essere all'oggetto universale, dai concetti o nozioni dello Spirito o del Conoscere al concetto universale, provò l'identità assoluta del concetto universale e dell'oggetto universale, e all'unità indeterminata risultante pose il nome di Idea pura o in sè. Ciò che per Hegel è l'identità autoproduttiva e autocosciente universale è propriamente l'unità sintetica incondizionata dell'attività produttiva dell'Io penso di Kant, dell'autoctisi e dell'autocoscienza universale di Fichte, dell'identità assoluta di Schelling. Surroghiamo ai termini: " oggetto universale „ e " concetto universale „ i termini " reale „ e " razionale „, e intendiamoli sempre e solo dal punto di vista dell'assoluto, avremo il principio: " tutto ciò che è reale è razionale „, che potrebbe parere un vano paradosso, mentre nella sua profonda verità significa che la razionalità del reale e la realtà del razionale si devono predicare solo dell'assoluta identità. Quest'identità assoluta è il *γένος* della definizione teoretica dell'universa realtà. L'identità logico-metafisica hegeliana insomma è nel genere universale (*γένος*) non nelle differenze specifiche (*διαφοραί*), nell'assoluto non nel relativo. Finalmente si capisce l'apparente contradizione inclusa nell'in sè di questa assoluta identità, dichiarata inaccessibile da Kant. Questa identità assoluta in sè è invero inaccessibile alla conoscenza fenomenica, mentre è accessibile alla conoscenza iperfenomenica logico-metafisica non tentata da Kant.

Digitized by Google

Scoperto il senso della filosofia teoretica da Kant insino ad Hegel, a me pare d'avere con ciò indicato almeno il senso della nuova ricerca speculativa che non rinuncii allo scopo di completare la soluzione del problema proposto. Vaga per anco e incompleta, bisogna convenirne, è in primo luogo la determinazione del genere supremo cioè dell'identità logico-metafisica universale; in secondo luogo manca la determinazione del rapporto fra il *γένος* e le *διαφοραί*. Questo secondo problema fu anche tentato con grande acume da Hegel nella *Filosofia della Natura* e nella *Filosofia dello Spirito*. Ma la sua soluzione è insufficiente, per le ragioni addotte nel capitolo precedente.

7. — La teoria del pensiero puro che si elabora ora qui si propone di recare un qualche contributo a tale doppia esigenza, sviluppando con metodo nuovo il pensiero puro, lasciato in germe dall'hegelismo. Il sistema autologico seriale, in altri termini, mentre da un lato cerca di presentarsi come la più chiara determinazione dell'identità universale (unità) e delle differenze specifiche (moltiplicità), dall'altro tenta di risolvere la determinazione del rapporto fra l'unità identica e la moltiplicità differente della realtà. Non altro in sostanza è il problema intorno a cui andarono travagliandosi i sistemi filosofici della storia. Il competente lettore giudicherà se, abbandonando i pronunciati del senso comune, ci siamo perduti nella solitudine.

Digitized by Google

Digitized by Google

PARTE TERZA

Capitolo primo

Del principio autologico universale.

ἡ θεωρία τὸ ἡδιστον καὶ ἄριστον.
Arist.

1. — Nella prima parte furono dichiarati i criterj del pensiero del pensiero (*Introd.*), quindi del primo pensare (I, i), del processo (I, ii) e dell'ultimo pensare (I, iii); criterj propedeutici generali utili a giustificare la primalità dell'essere logico in sè, la medietà progressiva e l'ultimità del pensare logico nella storia.

Nella seconda parte, la produzione storica dei sistemi ci ha rivelato l'autologia vivente dello spirito umano.

Ora poichè — logicando la storia — lo spirito ha imparato a logicarsi cioè a riconoscersi la propria logica creazione, procediamo alla sintesi teoretica.

2. — È noto ormai che il pensiero del pensiero, cioè il pensiero speculativo, non è tale se, possedendo tutta la realtà, non sa di possedere sè stesso. Il pensiero del pensiero, così inteso, mentre è tutta la realtà, non sta di contro ad essa come ad un estraneo ma, liberandosi da ogni astratta subjettività circa la forma, da ogni astratta objettività rispetto al contenuto, si riconosce nella stessa natura del pensato che è objetto a sè medesimo. Il pensiero del pensiero non trova nell'oggetto altro che sè medesimo e comprendendo sè stesso è in grado di comprendere tutta la realtà. Ecco il grande principio del panlogismo che la filosofia teoretica dei giorni nostri ha bisogno e dovere di illuminare. Quindi si desta l'idea che la conclusione della storia (dei sistemi) possa con vantaggio associarsi al prin-

Digitized by Google

cipio del pensiero del pensiero. Ed ecco come nel pensiero filosofico la molteplicità delle categorie: realtà, forma, sostanza, logica, *causa sui*, si ricompone a sintetica unità nell'affermazione che il pensiero del pensiero, identificandosi col pensiero della realtà, in pari tempo si identifica col pensiero della forma e della sostanza logica *causa sui*. Questo significa porre il principio logico come sostanza *causa sui*, vale a dire porre il principio della eterna produzione e della contemplazione logica dell'universo come il principio della eterna produzione e della eterna contemplazione logica di sè. In questo senso, che non ha più niente di immediato, diciamo che il pensiero puro è propriamente il *pensiero autologico*, cioè il pensiero nella posizione sommamente mediata di sè medesimo, quindi dell'universale realtà.

3. — Sia come sostanza di sè, sia come forma di sè, sia come causa di sè, il pensiero autologico, cioè la perenne e originaria attività autogenetica delle forme logiche sostanziali dell'universo, si risolve in un sistema logico seriale.

Trattandosi di forma logica sostanziale dell'universo è evidente anzitutto che questo risolversi è il puro risolversi, in cui il primo diventa l'ultimo e l'ultimo il primo, per la necessaria consistenza della forma del contenuto e dell'attività autocausativa universale.

In altri termini, questo pensiero autologico è il puro essere o ciò che pensa e ciò che si pensa conforme al criterio del primo che qui diventa l'ultimo pensare, mediandosi e coorganandosi con tutti i suoi momenti.

In secondo luogo è evidente che, trattandosi di forma logica *causa sui*, il sistema seriale non è statico ma dinamico, non tanto stato quanto atto; anzi non tanto atto quanto agente. Valendoci dei risultati proposti nel *Criterio del processo* e *dell'ultimo pensare*, stabiliremo che nel sistema autologico seriale, che costituisce l'identità universale e la diversità particolare di tutte le cose, occorre distinguere:

1° la moltiplicità infinita degli elementi dinamici concorrenti, opposta all'unità dinamica centrale;

2° la ragione o legge del sistema;

3° il sistema.

Digitized by Google

La moltiplicità concorrente e l'unità centrale, opponendosi fra loro, si compongono nell'unità totale del sistema seriale, per virtù della legge.

In quanto si oppongono, una può considerarsi come oggetto o soggetto dell'altra ad arbitrio, quindi l'oggettività e la soggettività non sono che punti di vista affatto relativi ed astratti nell'unità concreta del sistema.

In quanto si compongono, la distinzione relativa della soggettività e dell'oggettività sparisce; quindi ogni realtà diventa subobjettiva o, in altri termini, il subobjettivo diventa l'unica concreta realtà, la quale contiene, quindi supera, ogni condizione seriale astratta, cioè la moltiplicità oggettiva, l'unità soggettiva e la ragione della serie.

Queste condizioni seriali non sono naturalmente successive, l'una rispetto all'altra; ma coesistono nel processo intimo del pensiero, e perciò d'ogni reale.

4. — Essendo indispensabili alcune distinzioni nominali, si introducono le seguenti.

Siccome la moltiplicità degli elementi concorrenti è in certo modo esterna al centro del sistema, mentre l'unità centrale è in certo modo interna rispetto alla moltiplicità concorrente, così alla prima si assegna il nome di mondo esterno, alla seconda quello di mondo interno.

Siccome l'unità centrale si considera in certo modo come soggetta all'azione della moltiplicità concorrente, mentre questa le è in certo modo opposta, così alla prima si assegna di preferenza il nome di soggettività, alla seconda quello di oggettività.

Al mondo esterno oggettivo della concorrente moltiplicità daremo ancora il nome di mondo fisico o dell'essere o dell'estensione o della realtà. Le sue parti costituenti, giusta la doppia distinzione del rapporto statico e dinamico, si diranno: cose, oggetti, corpi, esseri, individui, ecc., o elementi della moltiplicità spaziale per il primo; fatti, avvenimenti, processi, momenti, ecc., o elementi della moltiplicità temporale per il secondo.

In questo senso si parlerà di forme oggettive di spazio e di tempo. Ma sarebbe erroneo ritenere che la dottrina autologica sostenga l'esclusiva oggettività dello spazio e del tempo.

Digitized by Google

Al mondo interno soggettivo dell'unità centrale daremo il nome di mondo psichico o del conoscere o del pensiero o dello spirito. Essendo il pensiero a punto l'interiorità o intimità delle cose, le sue note costitutive, giusta la doppia distinzione del rapporto statico e dinamico, si diranno: presentazioni, rappresentazioni, idee, concetti, ecc., o elementi della centralità spaziale per il primo; fatti, avvenimenti, processi, momenti, ecc., o elementi della centralità temporale per il secondo.

In questo senso si parlerà di forme soggettive di spazio e di tempo. Ma sarebbe erroneo ritenere che qui si sostenga l'esclusiva soggettività dello spazio e del tempo.

L'ammettere che l'unità centrale psichica sia a sua volta costituita di altre e molteplici unità spaziali e temporali e ammettere nel tempo stesso che l'unità psichica non sia distrutta dalla sua inerente moltiplicità non è, come può sembrare, una stranezza. Ciò nè pure vuole dire semplicemente che la psiche debba considerarsi come il punto d'incontro delle forze esteriori concorrenti, ognuna delle quali ha il suo punto d'applicazione nel punto che è il nodo vitale comune di tutto il sistema. Così nelle scienze fisiche si parla di centro di un sistema di forze. Nel sistema autologico l'unità ideale relativamente soggettiva cioè l'io come individuo finito (cosciente) opposto al non io (incosciente) non è certo un mero centro meccanico, ma si può considerare come l'unità sintetica dell'organismo vivente. Che se, come richiede lo stesso principio autologico, si dia anche il nome di Io alla totalità della serie, allora l'Io autologico si pone come una ben altra unità, vale a dire come l'unità subobjettiva che comprende tutta la ricchezza concreta della serie. Rispetto al mondo esterno bisogna introdurre un'altra distinzione.

5. — Si sa dalla logica che le forme logiche sono soltanto distinguibili per il grado della loro complessità, senza che vi sia una forma logica semplice. Applicando questo criterio, stabiliamo che nella serie autologica ogni ente per sè è a sua volta costruito identicamente cioè, da un lato, come un sistema seriale di elementi concorrenti intorno ad un punto per virtù di certa legge e, dall'altro, come un elemento d'una moltiplicità concorrente verso un centro.

Digitized by Google

Tale è anche la ragione precipua della nota d'infinità che si attribuisce alla serie archetipo di tutto. L'infinità nasce da ciò che in ogni unità si ha una serie, cioè una pluralità di elementi dinamici applicata ad una unità centrale e raccolta in serie, secondo date leggi. L'infinità è niente altro che la proprietà seriale d'ogni elemento. Così dall'atto stesso della posizione autologica della serie rampolla l'inesauribilità della unificazione seriale. Ma l'infinità del principio autologico nasce anche per un altro motivo. Siccome la forma logica è necessaria e la necessità non ammette limitazione, così segue che la serie logica è infinita, perchè, come dicemmo, i concetti di forma, di logica e di serie tornano ad uno. Ma questi concetti saranno svolti ampiamente nel seguito.

Ritornando alla considerazione dell'oggettività e della soggettività per dare senso definito alla questione del loro rapporto, in cui consiste propriamente la conoscenza, poichè conoscere è riferire, poniamo che la soggettività sia nella oggettività come una serie centrale in una serie di serie concorrenti. Il corpo finito sta all'anima finita come una serie extrasoggettiva o esterna ad una serie soggettiva o interna che ne costituisca come il nucleo o centro di unità.

È superfluo ricordare che si tratta di serie viventi, quindi che questo centro è in continuo divenire, secondo l'attività fondamentale del sistema, tutta la realtà essendo formata sullo stesso piano. Tale è il nostro concetto.

6. — Ora possiamo, nella maniera più comoda, rappresentarci la forma autologica tipica come un concetto vivente, caratterizzato da un'intima forma logica analitica di costituzione e da un'intima forma logica sintetica di attività. Pel primo riguardo, come in ogni concetto, analiticamente inteso, malgrado la diversità dei suoi elementi costitutivi, si distingue la nota generica la quale è pensata come sostanziale e centrale rispetto alle altre tutte che sono, rispetto ad essa, qualificative e circostanti e si dicono particolari, così in ogni elemento, di qualsiasi modo infinitamente vario, bisogna distinguere l'elemento universale centrale soggettivo e gli elementi particolari periferici oggettivi, connessi nel loro rapporto e insieme costituenti la totale unità. Lo stesso si dica di qualunque sistema di elementi.

Digitized by Google

Pel secondo riguardo, come ogni concetto, sinteticamente inteso, malgrado la moltiplicità degli elementi concorrenti è un sistema di forze in esplicazione, così ogni elemento, di qualsiasi modo infinitamente vario, è uno sviluppo che per intima attività si realizza serialmente, come il farsi di una triplice e una individualità. La posizione d'una serie in una serie allora significa l'inclusione di un concetto in un concetto, e il progresso della conoscenza filosofica consiste nel concepire in modo sempre più vasto e profondo l'inclusione concettuale di tutta l'attuosa e autogenetica realtà. Ma la comodità della rappresentazione concettuale non deve usurpare il posto della considerazione della forma autologica pura, come infinita costituzione vivente di tutte le categorie. Poichè il concetto non è l'unica categoria, ma si possono annoverare ancora il giudizio, il sillogismo e infine il sistema, si deduce che tutto l'universo, come insieme dell'oggettività e della soggettività, è concetto, giudizio, sillogismo, infine sistema logico vivente.

Con ultimo passo, attribuendo alla serie unica la nota universale della forma e della sostanza logica infinita causa di sè si raggiunge il pensiero puro e supremo dell'autologia.

7. — Per delineare il sistema delle determinazioni universali della serie pura, restano da chiarire alcuni concetti fondamentali.

In primo luogo si noti che tutte le condizioni necessarie e sufficienti della forma autologica sostanziale (varietà, unità e armonia) non sono opposte astrattamente l'una fuori dell'altra, ma sono connesse intimamente fra loro come forme inesistenti in una medesima forma concreta che, pur sviluppandosi, non esce mai fuori di sè. La loro coesistenza è, come dicemmo, essenziale al processo intimo del pensiero e quindi al processo intimo del reale; in altri termini, l'unità sintetica delle condizioni necessarie e sufficienti alla forma autologica sostanziale è l'essenza stessa della universale realtà cioè della natura e dello spirito, e quindi l'universale e identico contenuto di ogni contenuto differente e particolare.

La duale unità statica e dinamica della forma è inerente alla doppia natura del logo, sia formale analitico, sia formale sintetico o formativo (Actionsform), nel senso chiarito trattando del *Criterio del processo*. Nelle forme logiche analitiche vedemmo

Digitized by Google

che l'aspetto dinamico è rappresentato dalla proprietà transitiva; nelle forme sintetiche dalla proprietà dinamica cioè dall'attività inerente ai processi concreti d'ogni realtà. È facile quindi vedere, da un lato, che la logica così considerata non è un puro accidente della realtà; dall'altro, che non esiste e non si può concepire alcuna sostanza fuori della forma logica; infine che la forma logica sostanziale così concepita, includendo in sè tutte le condizioni della serie, esiste di necessità. Per il principio autologico la logica, unificandosi colla ragione seriale, non è un processo puramente soggettivo e nè pure è un dato simile ad altri dati astratti dell'essere e del pensiero. La sua profonda realtà, identificandosi colla sua profonda idealità, le attribuisce tutta quella virtù che è propria a ciò che è immanente in ogni forma fenomenologica così del sapere come della realtà. Quando si nega ogni valore al formalismo logico aristotelico si ignora la verità della sua universale immanenza.

Fra tanto, ammessa per evidenza l'inseparabilità della logicità dalla formalità e dimostrata la natura seriale della logica, segue che la forma è immanente in ogni sintesi attiva e si risolve in ciò che traduce in atto la possibilità seriale d'ogni essere. Come nel seno della serie non si possono dirimere assolutamente l'unità centrale, la moltiplicità concorrente e la relazione dinamica unificante, così nel sistema autologico non si possono isolare, salvo che per convenzione, i concetti di forma e sostanza logica *causa sui*.

8. — La duale unità soggettiva e oggettiva dell'attività cosciente è inerente alla natura della serie, in cui l'unità attiva centrale si oppone indissolubilmente alla molteplicità statica e dinamica concorrente. Ma bisogna distinguere tra unità centrale e unità seriale. Se io sono l'io centrale *opposto* alla concorrente moltiplicità (cioè non tutta la serie), io dico mio ogni oggetto di questa opposta molteplicità che io penso in relazione con me stesso (relatività dell'unità soggettiva).

Se io sono l'Io seriale autologico, allora l'io centrale relativo scompare; io non posso pensare altro che me stesso; nulla è fuori di me; ogni conosciuto è in me; ogni mio è un mio io costitutivo; ogni produzione è mia creazione; ogni unità è la mia viva unità. L'Io autologico non è solo il centro dell'universo, ma è l'universo.

Digitized by Google

Tale è l'identità tipica che rifulge in tutte le cose della natura e dello spirito e costituisce l'addentellato anzi la parentela intima di tutto ciò che è uno verso di sè, sia nella sua attualità, sia nel suo sviluppo. E la virtù autologica della serie è tale che essa, a punto perchè consiste in un'attualità infinita di unità, tuttavia importa una potenzialità infinita di varietà. La missione della filosofia è di spiegare l'unità nella moltiplicità, non di distruggere la ricchezza del vario e dell'uno.

9. — Chiariamo ora il rapporto tra l'autocoscienza e l'autologia. Riflettendo che in quell'essere (1) che è il conoscere (*cogito ergo sum*), il conoscere è la forma dell'essere cioè la sua originaria attività, la sua entelèchia, in quanto il conoscere è a punto ciò che traduce in atto la possibilità del suo essere stesso, è naturale supporre che in ogni essere la forma costituisca il suo proprio conoscere. Ciò posto diremo che ogni essere, solo in quanto ha una forma che traduce in atto la possibilità dell'essere stesso (cioè è quello che è, in quella forma che è) di fronte a ciò che tale non è, è essere cosciente e propriamente autocosciente.

La forma d'ogni essere, è la sua autocoscienza in quanto con essa e per essa l'essere è per sè ed a sè, cioè riflettentesi in sè e fatto di sè. Ora siccome il conoscere, cioè quel cono-

---

(1) Può sembrar strano che si adduca qui nell'ultima forma del pensiero cioè nel pensiero autologico, vale a dire nel pensiero mediato che prova sè medesimo, la formula del *cogito ergo sum* che lo stesso Descartes pose come principio immediato e fondamentale della filosofia. Ma bisognerà ricordare quanto già fu detto nella parte storica. L'identità del pensato (essere) e del pensare non è affatto un pensiero immediato dello spirito speculante. Il principio cartesiano è principio fondamentale della filosofia solo perchè è il risultato della dialettica, non già perchè sia l'immediata rivelazione della coscienza. La coscienza immediata non è in grado di provare, non che di cercare, la medesimezza dell'essere dell'io e del pensiero dell'io. Questa prova non si verifica che nell'autocoscienza, in cui il pensiero, pensando il suo oggetto, non è più alienato da sè medesimo. Il riconoscimento dell'identità di sè con sè richiede la riflessione di sè in sè. Insomma, esaminando senza pregiudizj il merito di Descartes, si capisce che egli stesso non comprese la portata del proprio principio in tutta la chiara e piena ricchezza speculativa.

Digitized by Google

scere che è la forma dell'essere, non può essere inteso se non come un logicare, cioè come la produttività logica che ha coscienza di sè, si deduce che il principio dell'autocoscienza inerisce al principio dell'autologia. Inerisce, perchè autocoscienza è meno che autologia. Nell'autocoscienza manca la chiarezza dello sviluppo logico. Ma ciò apparirà meglio nel seguito.

10. — Ora è d'uopo illustrare come questa nuova denominazione non abbia un valore insignificante. Ponendo il pensiero autologico universale si esclude che dietro la serie logica vi sia come un essere nascosto di cui la seriazione logica sia come una creazione. Si stabilisce invece che lo spirito non possa intendere le cose se non ponga nelle cose la forma logica seriale la quale, essendo sempre eguale a sè medesima e quindi tanto dello spirito, quanto della natura, è la necessaria e universale posizione logica di sè cioè autologia.

L'autologia dunque è propriamente la realizzazione e la rivelazione di sè (autoctisi e autocoscienza) che la logica seriale fa in ogni essere. E la sua superiorità è in ragione diretta della superiorità dell' autocoscienza. Ancora è ovvio che qui logicare non vuol dire rendere logico ciò che tale ancora non è; significa invece attuarsi *ἐφ'ἑαυτῷ*, cioè secondo l'essenziale e autocosciente logicità. E l'unità autologica evidentemente si identifica con l'unità mnemonica che tesorizza ogni processo di unificazione seriale, in quanto è l'avvertimento della continuità, della connessione e dell'unità logica dei singoli processi. Di maniera che noi diremo ancora un'altra volta, usando i termini fondamentali di Spinoza, che la serie autologica è la forma sostanziale logica *causa sui*; e, aggiungendovi l'autocoscienza di Fichte, che l'autologia è l'attuarsi autocosciente della forma sostanziale logica *causa sui*. Quanto al contributo hegeliano non occorre per fermo che io lo dichiari qui.

Così la sostanza *causa sui* di Spinoza, l'autocoscienza di Fichte, la prova logica di Hegel si presentano come gli antecedenti logici dell'autologia.

L'assoluto dell'Io autologico è questo: *Io sono l'universo*. Dal pensiero di questa suprema e infinita verità rampollano tutte le verità finite, universali e necessarie nel loro genere quanto alle leggi, particolari e contingenti nei loro modi quanto alle unità.

Digitized by Google

È evidente che noi non siamo che soggetti particolari, connessi in rapporto conoscitivo con un determinato ma variabile numero di oggetti, anzi di serie di serie.

I rapporti conoscitivi che abbiamo con le altre serie sono di due specie: immediati o mediati.

Noi siamo in rapporto immediato con gli oggetti di quella serie concorrente di cui siamo la centrale unità.

Siamo in rapporto mediato con le altre.

Dal punto di vista finito, infinite serie sono realmente fuori del nostro rapporto conoscitivo, malgrado la connessione logica di tutto l'universo, cioè l'incidenza dell'universale realtà nella serie.

È perfettamente concepibile che un oggetto non sia attualmente conosciuto. Questo non offende il principio della logicità autogenetica universale della serie.

Ma, *ne l'occhio de l'eternitade* cioè dal punto di vista autologico, ogni oggetto è conosciuto dall'Io, perchè è collocato logicamente nella serie. Tale dev'essere la considerazione speculativa d'ogni esistenza.

E poichè, come fu detto, nessun elemento logico è semplice, segue che ogni elemento, in quanto è individuo della moltiplicità dinamica concorrente, è oggetto cioè reale, in quanto è unità centrale, è soggetto cioè ideale. Ma solo la forma autologica è identità dell'ideale e del reale come quella che, contenendosi, contiene in sè tutto il possibile, tutto l'attuale e tutto il necessario.

Per la coerenza e l'unità sistematica di queste condizioni si deduce che la dottrina autologica non è esclusivamente fondata sul presupposto di definizioni nominali. Non esclusivamente dico, perchè da alcune idee primitive e indefinibili (o almeno indefinite, nel sistema di cui si tratta) bisogna sempre partire.

Coloro che hanno rimproverato e rimproverano Spinoza, perchè parte da un presupposto di otto definizioni nominali e sette assiomi, non hanno mai capito e non capiscono mai che è impossibile costruire senza un presupposto di idee primitive, di proposizioni primitive e di definizioni.

In una ricerca successiva io cercherò di ridurre al minimo il numero delle idee e delle proposizioni primitive di questo sistema. Per adesso l'intento è di costruire.

Digitized by Google

11. — Per intendere bene la caratteristica del sistema autologico rispetto al sistema di Spinoza bisogna distinguere la connessione e la sconnessione delle idee definite; (di certe idee non si può far senza). Le definizioni presupposte di Spinoza sono presentate una dopo l'altra senza intimo legame. Invece, come ho detto, le condizioni necessarie e sufficienti del sistema sono connesse nel concetto autologico della serie. Hegel ha sistemato le categorie nella forma tricotomica della dialettica.

La difficoltà o oscurità del sistema spinoziano concerne un altro punto; cioè la possibilità della cognizione adeguata e quindi dell'immanenza. Giacchè, se è vero che queste difficoltà sono superate nel sistema di Spinoza quanto agli attributi, bisogna convenire che non lo sono quanto ai modi. Non sarà inutile uno schiarimento. Io ho già a bastanza spiegato, nella parte storica, come il rapporto di principio e conseguenza che intercede tra gli attributi e i modi non implichi la necessità di considerare gli attributi come determinazioni finite della sostanza infinita, e quindi scompaja il dilemma che imporrebbe o l'impossibilità della conoscenza adeguata o l'impossibilità dell'immanenza. A punto perchè l'attributo è infinito, ma infinito nel suo genere, e determinazione (in virtù delle Def. IV e VI. *Eth.* I), e natura naturante (*Eth.* I, prop. 29 e sch.), l'attributo deve essere inteso come l'infinita generica determinazione naturante. Se l'attributo è l'infinita determinazione è chiaro che non è il finito determinato.

Per il carattere di infinità l'attributo, come determinazione generica, si eleva al disopra d'ogni definizione particolare. Si pone come il principio infinito della determinazione universale. Essendo infinita determinazione naturante, l'attributo si pone come l'infinito principio naturale determinante nel suo genere, donde proviene, come conseguenza, l'innumerevole moltiplicità dei modi naturati, finiti, determinati in particolare.

Così l'attributo infinito, naturale, determinante genericamente, non è una determinazione inadeguata della sostanza, ma è più tosto il principio della sua infinita determinazione generica nella natura. E quando si dice che ogni essere deve concepirsi sotto un attributo distinto, avuto riguardo alla nostra conoscenza, la frase significa che ogni essere deve concepirsi o come un modo

Digitized by Google

dell'estensione o come un modo del pensiero. La finitudine della nozione è nel modo determinato non nell'attributo determinante che è assolutamente indeterminato *naturare*. Quelli che fanno determinato l'attributo sono costretti a confondere l'attributo col modo, quindi non possono salvarsi dall'accennata difficoltà.

Sarebbe ozioso rifare qui la costruzione sistematica di Spinoza; solo dirò che, se la dottrina spinoziana degli attributi è capace di salvare il principio dell'adeguatezza della conoscenza e dell'immanenza della sostanza infinita, questo principio non si salva colla dottrina spinoziana dei modi. Ed accade dunque questo inconveniente che la coerenza e l'unità del sistema spinoziano sono salvate nella dottrina degli attributi e moribonde nella dottrina dei modi, mentre l'importanza del problema che deve essere risolto dalla prima è immensamente inferiore all'importanza del problema della seconda. Aggiungete invece alla sostanza *causa sui* il concetto della forma autologica o almeno sostituitelo al concetto di Dio che appare superfluo e voi supererete la difficoltà dell'adeguatezza della cognizione e dell'immanenza dall'infinito, introdotto, nella guisa che dicemmo, anche nella dottrina dei modi. Infatti, alle domande: come può un modo finito avere una conoscenza adeguata della sostanza infinita? Se lo può, come si salva l'adeguatezza? se non lo può, come si salva l'immanenza? — si può rispondere nel modo seguente. Se l'essere assolutamente infinito è forma logica, dato e concesso che ogni modo di pensiero, quando sia conoscenza adeguata, non sia altro che conoscenza di forma logica, è evidente che l'adeguatezza si ha per l'identità tipica della logicità formale e che l'immanenza logica risulta di necessità. Tutto ciò che si conosce adeguatamente si conosce secondo la natura logica formale. Ogni conoscenza logica è conoscenza adeguata. La conoscenza logica è universale per la sua stessa necessità. Così la nostra cognizione finita non s'oppone alla cognizione adeguata della logicità formale della sostanza causa di sè, assolutamente infinita, perchè l'agguaglia nella essenza. Dunque la nostra cognizione determinata non è una limitazione (negazione) dell'infinito, perchè non esprime punto l'essenza della forma logica con forme particolari diverse dalla natura determinante. La verità che è in noi è identica alla verità che è in

Digitized by Google

sè. Noi partecipiamo realmente e veramente dell'infinito, perchè la logicità seriale della nostra parziale verità, cioè che vive e si riconosce nella nostra parziale verità, è identica nella sua finita particolare determinazione alla logicità formale dell'essere assolutamente infinito, vale a dire della sostanza causa di sè, che vive e si riconosce in tutte le esistenze, in quanto vive o si riconosce in sè medesima. La forma sostanziale autologica è intiera e presente in tutta la realtà e verità, in tutti gli infiniti modi possibili e quindi anche nelle nostre cognizioni; basta, per nostra fortuna, che noi la concepiamo adeguatamente, vale a dire logicamente. Concepire le cose sotto l'aspetto dell'eterno significa dunque concepire le cose sotto l'aspetto della logica *causa sui* e così l'eterno e l'infinito si esprimono, senza dividersi, nella logicità della nostra cognizione. L'uomo non è che una verità logica particolare e contingente, ma col pensiero puro si adegua alla verità autologica universale ed eterna.

Con questi principj noi possiamo oramai progredire nella vita, con quella sicurezza che è adeguata al possesso di alcune logiche verità. Chi possiede anche una sola verità logica è sicuro della verità eterna come di sè stesso.

12. — Un altro vantaggio di questa interpretazione autologica consiste in ciò che, data l'impersonalità della forma logica, ogni antropomorfismo dell'essere assolutamente infinito viene con più rigore respinto. E fra tanto l'unità dell'essere infinito si pone, non già sotto la forma negativa, ma sotto la forma positiva più eminente che è a punto quella della forma logica che si identifica con l'infinita sostanza causa di sè.

Quando noi elevandoci sopra l'esperienza e sopra le scienze finite ci pensiamo nel pensiero puro e per il pensiero puro identici colla forma logica sostanziale causa di sè, allora tutta la logicità dei modi dell'oggettività e della soggettività ci appare una sola e nostra creazione.

La logica individuale, immedesimandosi colla logica universale, giustifica una dottrina superiore ai conflitti della ragione teoretica e della ragione pratica. È partendo da questi principj che si potranno dedurre alcune cose indispensabili per la soluzione del problema morale. Ma questo non verrà trattato che a suo tempo. Torniamo dunque al risultato di prima, vale a dire al

Digitized by Google

principio che concepire tutte le cose e tutte le idee sotto l'aspetto dell'eterno non altro significa che concepire l'universo come una forma logica sostanziale causa di sè, cioè come un sistema di relazioni logiche che debbono esplicarsi ossia seguirsi nell'ordine di generalità decrescente e stabilirsi sul medesimo modello.

Un'infinità di modi seriali ordinati e connessi logicamente rappresenta la struttura tipica della realtà. In essa e per essa sono possibili tutte le combinazioni delle forme logiche, dalle più semplici alle più complesse e composte.

Per la forma autologica che comprende tutte le forme logiche possibili si intende il sistema dell'universo.

Noi vediamo così l'identità intima e fondamentale dell'estensione e del pensiero, comprendiamo la diversità e l'opposizione delle cose e delle idee nelle loro particolarità e nei loro generi, la distinzione e l'inseparabile unità dei modi della realtà e dei modi della conoscenza, tanto uniti e tanto distinti fra loro come le condizioni costitutive d'una serie che non è forma vuota di contenuto, ma la forma logica sostanziale e autoproduttiva di ogni realtà. Noi comprendiamo infine come e dove l'ordine e la connessione delle cose si identifichi con l'ordine e la connessione delle idee.

Con queste osservazioni generali io credo che rimanga a bastanza chiarito il rapporto tra le leggi e i fatti. Date le condizioni essenziali della serie e l'intreccio logico delle serie, si possono distinguere rapporti oggettivi (tra elementi oggettivi della stessa serie, o tra elementi oggettivi di serie diverse), rapporti soggettivi (tra elementi soggettivi della stessa centrale unità o tra elementi soggettivi di diverse centrali unità), rapporti suboggettivi di varie guise.

I fatti sono gli elementi di tali rapporti. Tali fatti e tali rapporti si possono cogliere e disporre in ordine di crescente generalità. Ogni elemento di rapporto, per sè, cioè fuori della sua serie e avuto riguardo alle lacune della nostra conoscenza, è contingente. La spiegazione di Spinoza (*Eth.*, I, prop. XXXIII, schol.) è definitiva. Anche circa la questione della necessità e della contingenza dei rapporti, la spiegazione di Spinoza è la nostra. Ma il divario è radicale nella dottrina dell'estensione e

Digitized by Google

del pensiero. Perchè gli attributi di Spinoza restano in certa guisa scissi e posti paralleli ad arbitrio, dove qui l'estensione e il pensiero, corrispondendo quella alla molteplicità concorrente, questo all'unità centrale e costituendo un intimo nesso per l'unità della ragione, si pongono come le condizioni reali e ideali necessarie e sufficienti alla composizione della serie. Con molto buon volere, ed esaltando l'opposizione antitetica fra molteplicità e centralità e la composizione sintetica della serie, si potrebbe ritrovare la tricotomia dialettica di Fichte e di Hegel (tesi, antitesi e sintesi) nella dottrina della serie autologica. Ma a noi pare che il riscontro sia superficiale, perchè il ritmo dialettico non distingue in modo esplicito la condizione del *rapporto* fra la tesi e l'antitesi, quindi ommette affatto la posizione e la ricerca e la scoperta delle leggi, che non sono nè la tesi nè l'antitesi. Invero la teoria hegeliana, ad esempio, non è capace di giustificare seriamente la natura, l'ufficio e il valore delle scienze esatte. E ciò costituisce un difetto enorme. Mentre, secondo la dottrina autologica, le tre specie o gradi del conoscere: esperienza, scienza e filosofia, si distinguono, si giustificano e pure si connettono logicamente; perchè la prima è la conoscenza delle variabili indipendenti o dei singoli (unità dell'oggetto e del soggetto), la seconda delle variabili dipendenti o delle leggi (oggettive, soggettive e suboggettive), la terza della serie universale. Checchè sia di ciò, ammettendo la distinzione logica dei modi dell'estensione e del pensiero e la conseguente distinzione dei metodi per la conoscenza dei rapporti necessarj delle cose e delle idee, io non vedo perchè la cognizione scientifica esatta, in quanto cognizione di leggi, dovrebbe essere concepita diversamente, cioè in un modo per la realtà e in un altro per la conoscenza. La conoscenza scientifica d'ogni modo della natura naturata, dico io, non solo può, ma deve essere deduttiva e non può essere altrimenti. È per questo motivo, a mio parere almeno, che il calcolo e l'esperimento si riducono ad uno. Ciò che io ho dimostrato nelle opere antecedenti. Ora si vede quanta luce riceva dai risultati preliminari sull'indagine dell'essere e del conoscere la questione gnoseontologica del rapporto fra la soggettività e l'oggettività.

13. — Ma non saranno inutili alcuni brevi schiarimenti gene-

Digitized by Google

rali sul problema della realtà e della conoscenza, in quanto esso viene ora naturalmente a risolversi nel problema autologico del pensiero puro. È noto che il fatto teorico e storico più importante dell'Ontologia e della Gnoseologia è l'affermazione della costante correlazione della conoscenza alla realtà. La prima dottrina dice che la conoscenza è per la realtà, la seconda che la realtà è per la conoscenza. Questa affermazione è fondata, come fu ricordato le tante volte, sopra un atto estremamente caratteristico, perchè tanto conoscibile cioè reale, quanto conoscitivo cioè ideale, il quale presenta l'inscindibile triplicità del soggetto, dell'oggetto e della loro relazione.

Quest'atto è la coscienza che è insieme unità e complessità originaria, indifferente e concreta.

Per risolvere questo problema si escogitarono parecchie ipotesi, come la riducibilità dei due elementi ad uno, la duale ma perfetta identità, l'irriducibilità, la subordinazione dell'oggetto al soggetto, del soggetto all'oggetto, la coordinazione, l'influenza reciproca. Ma quanto alle tre prime è evidente che, come non si può aver alcuna ragione nè di unificare senz'altro nè di identificare *simpliciter* due elementi solo perchè li troviamo indissolubili e non sappiamo farci una idea chiara della loro dissolubilità, mentre poi la semplice identità rende inesplicata e inesplicabile la dualità originaria della coscienza, così non si può aver alcuna ragione di ritenere eterogenei due elementi sempre congiunti, dal momento che la perfetta eterogeneità rende inesplicata e inesplicabile la loro relazione nell'atto unificatore della coscienza. Quanto alla proposta della subordinazione, sia in un senso sia nell'altro, è necessario convenire che le ragioni del primato, sia dell'oggettivismo sia del soggettivismo, si bilanciano. Neanche la tesi della coordinazione è del tutto soddisfacente. Invero, benchè la coordinazione importi una subordinazione e quindi, nel caso del soggetto e dell'oggetto, l'apparente dualismo presupponga un latente monismo (come accade a Spinoza che supera il dualismo dell'estensione e del pensiero col monismo della sostanza *causa sui*), tuttavia è molto difficile evitare lo scoglio del semplice parallelismo, soluzione che non risolve nulla, salvo che si voglia riporre la soluzione non nell'esplicare ma nel recidere il nodo. Il parallelismo esclude l'incontro dei due

Digitized by Google

termini paralleli, quindi annulla il fatto del loro incontro, che è incontestabile nella coscienza.

L'unico criterio per noi accettabile consiste, come dicemmo, in primo luogo, nell'accogliere la rivelazione del fatto cioè dell'indissolubile e compresente distinzione, il quale a punto perchè è un fatto cioè un contingente altro non chiede che d'essere ammesso e constatato; in secondo luogo, nel concepirlo in guisa che rifulga la sua razionale necessità. Ma questa è precisamente la tesi del panlogismo almeno da Spinoza ad Hegel. Però solo Hegel ha chiaramente mostrato, nella teoria logica del concetto, come la soggettività esplicandosi produca l'oggettività, e questa a sua volta si soggettivizzi reimplicandosi nella concreta unità dei due termini. Per esser giusti verso Spinoza, bisogna anche riconoscere che poco manca che egli non si elevi al vero concetto della dialettica autoproduttiva del concetto. L'autocausalità deduttiva della sostanza spinoziana è in germe l'autoproduttività dialettica del concetto hegeliano. È vero che Spinoza ci dà le definizioni slegate una fuori dell'altra, non il sistema delle definizioni; mentre Hegel ci dà il sistema dialettico delle categorie. Questo denota che la logica in Spinoza non si possiede ancora logicamente, mentre possiede e sa già di possedere tutta la realtà. Ma Spinoza ha il gran pregio della costruzione deduttiva del sistema dei teoremi. Prescindendo dal contenuto che è dipendente dal presupposto delle definizioni e degli assiomi, ciò che si impone alla considerazione dei pensatori è l'edificio emergente, dirò così, del sistema spinoziano nell'atto sintetico della sua deduzione. Come ho chiarito nella parte storica, è di fronte a questa prodigiosa attività formale e formativa originaria nel pensiero di Spinoza che dovette arrestarsi Kant. La forza di Spinoza è a punto l'attività sintetica della deduzione. È molto probabile che lo spettacolo di questa spontaneità formale deduttiva di tutta la realtà nell'atto sintetico della sua produzione abbia favorito la concezione della teoria kantiana del giudizio sintetico *a priori* e il principio dell'attività sintetica originaria del pensiero. Comunque sia, il merito di Spinoza resta inalterato dal punto di vista del riconoscimento e dell'impiego inflessibile della deduzione nella *fabrica mundi.*

Digitized by Google

Hegel invece ha il sistema dialettico delle categorie, ed ha pure la costruzione dialettica dell'intiero sistema; tuttavia resta inferiore allo stesso Spinoza nel rigore logico e nella purezza del metodo costruttivo. In primo luogo non riconosce la necessità di definire. Quindi nell'esposizione, così del sistema delle categorie, come dell'intero sistema speculativo, introduce molti termini di non ben nota provenienza che viziano il rigore logico del metodo. Questo punto veramente *critico* è anzi rimasto finora oscuro alla critica dell'hegelianismo e meriterebbe uno studio particolare. In secondo luogo non conosce bene la natura della deduzione, perchè si ferma al solito passaggio dall'universale pel particolare all' individuale (U-P-I.) che era *mutatis mutandis* il trito gioco della sillogistica d'una volta. Così gli accade di dichiarare che la Logica metafisica, per dedurre la sua costruzione, deve partire dal concetto massimo e supremo, a differenza della logica formale dell'intelletto la quale induce le sue rappresentazioni comuni dalle intuizioni sensibili. Dove si attribuisce alla logica formale analitica un còmpito induttivo che questa non ha mai pensato di usurpare alla psicologia, oltre all'errore di credere che una deduzione qualunque, per essere vera e propria, debba procedere per U-P-I. Insomma si vede che neanche in Hegel la logica si possiede tutta logicamente, benchè la teoria hegeliana del concetto sia un tesoro di logica verità.

14. — Chiariti questi punti, viene anche chiarita e spianata la via per la nostra soluzione, la quale evidentemente non può restare che in parte nei quadri storici del panlogismo. E vi resta per quel che si riferisce al principio. Ma non vi resta per quel che si riferisce all'interpretazione del concetto di sviluppo. Hegel pone l'unità sintetica che, sviluppandosi, produce gli opposti e, producendo gli opposti, produce sè stessa come vera unità. Qui sviluppo significa produzione, anzi, giustamente, autoctisi, autogenesi, autoproduzione, e si capisce che non ogni sviluppo è tale sviluppo, non ogni produzione è tale produzione.

Ma il pensiero puro dell'autologia esige che il concetto di sviluppo si risolva nel concetto di seriazione, che vedemmo assai diverso dal concetto di sviluppo dialettico. La centralità del soggetto, rispetto alla moltiplicità eccentrica e concorrente del-

Digitized by Google

l'oggetto, non appare nel ritmo dialettico di Hegel. L'unione del soggetto e dell'oggetto non è compresenza dei due termini nei due primi momenti del ritmo dialettico. La negazione dialettica certo non è annullamento. È più tosto la conservazione necessaria del precedente logico nel susseguente, il quale è quello che è a punto perchè il precedente si conserva in lui, mentre pure non è più quel che era, quando era solo tesi, senza antitesi.

Dunque la compresenza c'è. Ma non è parità di presenza.

Intanto il precedente è *conservato nel* susseguente e questa inclusione è ambigua; inoltre il precedente non è più quel che era prima di essere nell'altro, ma è in una forma più perfetta che non prima. Ma il fatto concreto della coscienza, invece, dà il soggetto e l'oggetto dentro la relazione conoscitiva, senza miglioramento di alcuno di essi. Non si tratta già di ritenere un termine come assolutamente astratto e immobile rispetto all'altro. Ci vuole il transito dall'uno all'altro; ciò è ben noto. Ma si tratta di capire che, se un momento è conservato nel susseguente in quanto costituisce la sua necessità (logicità), siccome non si può dire che il susseguente è conservato nel precedente per la stessa ragione, bisogna concludere che il rapporto da precedente a susseguente non è invertibile e che il susseguente è una trasformazione conseguente del precedente.

Insomma il transito da un opposto all'altro, se rende possibile lo sviluppo, rende impossibile il consviluppo, dirò così, senza cui l'unità viva e vera svanisce e resta la nuda e sterile diversità. Si dirà che, secondo Hegel, l'unità è in ogni forma e quindi necessariamente anche nella forma anteriore alla negazione? Questo è vero. Ma non mi pare che si possa negare che, se l'unità c'è, c'è non come attualità, ma come possibilità. Ciò è richiesto dal concetto della negazione che è risoluzione cioè sviluppo, conservazione ed inveramento. Ma con questa interpretazione, se si evita il nullismo e la sterile identità del soggetto e dell'oggetto, si ricasca nella misteriosa subordinazione, e nella metafora dello sviluppo germinativo che avvicina il processo dialettico al processo esplicativo d'una pianta.

Mi pare che il concetto della seriazione autologica superi meglio le accennate difficoltà, rispettando l'autonomia delle condizioni fondamentali della realtà e della conoscenza. La

Digitized by Google

forma sostanziale autologica, attuandosi, non produce staccatamente il soggetto e l'oggetto, l'uno e i molti e le loro relazioni, è invece necessariamente ed evidentemente il soggetto, l'oggetto e le loro relazioni, in quanto si attua nelle sue condizioni e per le sue condizioni. La perpetua esigenza della seriazione è la perpetua esigenza autologica della soggettività (unità centrale) e dell'oggettività (molteplicità concorrente) nel loro inscindibile rapporto di distinzione e di unione che è il processo di coscienza. La semplice entità reale e la semplice mentalità non sono quella entità che è la vera entità, cioè la vera mentalità, per cui l'atto del distinguere non si disgiunge dall'atto dell'unire. L'unità centrale e la molteplicità diffusa colla loro e nella loro necessaria relazione seriale sono, per così dire, come gli elementi vitali d'una forma organica vivente che non si possono separare, a guisa d'un contenente che includa un contenuto, senza distruggere la vita, che è tanto il loro contenente quanto il loro contenuto di necessità. Ma bisogna evitare assolutamente ogni paragone dal punto di vista del pensiero puro. Purtroppo anche nelle locuzioni più pure si introducono già involontariamente tutte le espressioni figurate che derivano dalla natura simbolica del linguaggio. E l'unico rimedio non consiste che in ciò che nell'affermarle non dobbiamo fermarle, se vogliamo elevarci a quella pura sintesi attiva che è il vero farsi autologico dell'infinita verità e dell'infinita unità dinamica della serie.

15. — Per far vedere meglio la dottrina autologica rispetto all'oggettività ed alla soggettività, consideriamo ora in blocco ciascuna di queste due prime condizioni della serie. Tanto nell'oggettività quanto nella soggettività si devono distinguere le singole unità concorrenti, l'unità centrale, i rapporti statici e dinamici ed il tutto come serie relativa di per sè. Quell'ordine variabile e reversibile che il soggetto centrale può afferrare simultaneamente, o negli elementi diffusi dell'oggettività o negli elementi del suo proprio mondo, costituisce l'ordine spaziale oggettivo e soggettivo sensibile. Quell'ordine variabile ma irreversibile che il soggetto centrale può afferrare successivamente, o nel mondo esterno o nel suo proprio mondo, costituisce l'ordine temporale oggettivo e soggettivo sensibile. Questi due ordini oggettivi e soggettivi sono puramente tali rispetto al soggetto

Digitized by Google

che li apprende nell'esperienza e sono quindi variabili indefinitamente. Ma sopra di essi si elevano i due ordini invariabili, spaziali e temporali dei due mondi che costituiscono lo spazio analitico e il tempo analitico delle scienze esatte. Mentre il tempo (oggettivo) empirico è il semplice fatto immediatamente accessibile dell'ordine dei successivi, il tempo scientifico è l'ordine dei fatti, cioè l'ordine degli ordini dei successivi appreso coi noti procedimenti astratti delle scienze. E analogamente si ragioni dell'ordine spaziale che è pure empirico e scientifico (geometrico). C'è dunque una presenza simultanea dell'ordine variabile (empirico) e dell'ordine invariabile (scientifico). Ma queste opposizioni, nascendo dalla logicità medesima della serie, trovano naturalmente la loro logica conciliazione. Quanto alla molteplicità, considerata a sua volta come unità centrale di per sè, è ovvio che essa si risolve nella intima coerenza di tutta la molteplicità oggettiva costituita dall'unità della ragione statica e dinamica ad essa inerente e relativa al corrispondente grado di coerenza centrale della conoscenza.

16. — Questa unità centrale della vita interna costituisce, per così dire, il centro sinottico del centro soggettivo. La sua realtà sensibile è, senza dubio, impossibile per definizione. Qualcuno potrà osservare che qui c'è un mistero, cioè la natura di questo centro attivo del centro e quindi la sua conoscibilità. Replico che il termine " centralità o unità funzionale della vita psichica „, sebbene si possa intendere malamente da chi trascuri le esigenze dinamiche dell'autologia, non si può negare senza negare l'essenza medesima del pensiero. La gran differenza che intercede fra le unità del mondo oggettivo e quelle del mondo soggettivo è questa: gli oggetti ed i fatti esterni, benchè siano elementi seriali e serie alla loro volta dell'attività della serie universale, tuttavia a noi si presentano come negazione del pensiero. Il pensiero invece, non come dato considerabile, ma come unità viva che è assolutamente nostra, unità concreta, semplice e semplicemente attuantesi cioè attuale, non è un fatto per il pensiero del pensiero, ma più tosto un atto, anzi nè pure un atto, se si pensa bene, ma più tosto un agente (1). Questa pura unità tran-

(1) " Non ci sono fatti spirituali, ma atti „, riconosce lucidamente il Gentile;

Digitized by Google

sitiva e concreta del pensiero, che è il vero logos della forma logica sostanziale, è ciò che a buon diritto può dirsi lo spirito o l'anima della vita interna e a intenderlo non fa d'uopo ricorrere al concetto d'alcuna coscienza ipotetica trascendentale. Il suo processo è il processo dell'unità autologica, ed è chiaro che si risolve in una sintesi seriale appercettiva progrediente verso una sempre più vasta e più profonda unità, ma inseparabile dalla sua concorrente e processuosa molteplicità. Le successive acquisizioni seriali sono tesorizzate alla memoria.

17. — Di qui segue una conseguenza notevole circa la coscienza del soggetto e l'incoscienza dell'oggetto. Benchè la coscienza sia immanente in ogni forma logica sostanziale, cioè in ogni seriale e attiva unità, di maniera che ogni singolo anche oggettivo possiede in certo modo la coscienza o l'anima di quella serie che in esso o per esso risulta, tuttavia è ovvio che nessun singolo oggettivo può conoscere la serie di cui fa parte e nè pure gli altri elementi che la compongono, perchè, nel primo caso la parte sarebbe uguale al tutto e nel secondo un elemento periferico si confonderebbe col centro d'applicazione di tutti gli elementi. Da ciò risulta che gli elementi sono realmente incoscienti rispetto a noi e che noi abbiamo veramente il diritto di considerarli come tali. Tuttavia ogni realtà è cosciente nel suo grado, in quanto la coscienza è l'unità logica, formale e centrale d'ogni costituita ed attiva moltiplicità, ed ogni elemento è una serie. Questo punto di vista teoretico fondato sulla riduzione della forma autologica alla forma autocosciente sembrerebbe condurre, a prima giunta, alla conclusione che vi possa essere coscienza anche senza sistema nervoso e logicità anche senza sistema sillogistico, ma siccome la formalità di ciò che dicesi coscienza autologica o logica autocosciente, non è altrimenti pensabile che come sistema così l'inammissibilità d'una coscienza o d'una logica senza sistema, tempera in giusto modo l'apparente inconcepibilità del paradosso.

18. — Per quello che poi spetta alla questione della medesi-

" anzi non c'è se non l'atto dello spirito. Il quale non patisce in sè opposizione di sorta „ (Cfr. *L'atto del pensare come atto puro*, Annuario della Biblioteca Filosofica, I, pag. 39; Palermo, 1912).

Digitized by Google

mezza dell'oggetto e del soggetto è un fatto che, posto il soggetto come centrale unità dinamica e l'oggetto come molteplicità concorrente, non si può parlare di medesimezza di singole unità. La medesimezza non è nelle unità reali e ideali ma, in primo luogo, nei rapporti costanti cioè nell'ordine seriale delle cose e delle idee, in secondo luogo, nella bilateralità subobjettiva propria d'ogni elemento, sia dell'io sia del non io, infine, nella serialità la cui natura è a punto identica in tutte le cose. Ogni elemento è serie e, a punto per ciò che non è mai l'unica realtà nè l'unica idealità, aspira continuamente a immedesimarsi nella serie autologica assoluta. È evidente che non vi è modo di caratterizzare un oggetto prescindendo da un soggetto e viceversa. Ma questo non basta, come vedemmo, per provare l'identità. Poichè la logica è una, e i rapporti costanti che le scienze esatte riescono coi loro mezzi deduttivi a determinare non sono altro che la logica della realtà e della razionalità, segue che questi rapporti, in quanto al loro ordine, sono identici. La legge è la perennità logica dei rapporti. Quindi l'identità della logica del reale colla logica del razionale non è l'identità del reale col razionale senz'altro. Questa è identità di astratte unità, quella è identità di ordine delle unità. Così non si pone l'astratto come ragione del concreto, non si pone una rappresentazione diminuita della realtà come la ragione della realtà. Di più, se si riflette che ciò che si dice comunemente genesi reale e genesi ideale non è altro che il nascimento empirico dei fatti reali e ideali, cioè l'accadere variabile e contingente della loro produzione, non resta lecito affermare la sostituibilità della genesi ideale alla genesi reale, tesi cara a coloro che sostengono ingenuamente l'illazione dal pensiero all'essere, e cadono nei sofismi del pensiero volgare. Senza il continuo attingere dall'esperienza e dalla realtà è impossibile produrre il dato della realtà. D'altronde ciò che è dato non si può più dare, a punto perchè l'atto è già il fatto, l'accaduto è già caduto per sempre. E la logica dei rapporti oggettivi, soggettivi e subobjettivi non si trova nell'esperienza, come un sasso per la via. L'esperienza fornisce le unità, la scienza i rapporti costanti delle unità, la filosofia fornisce la sistemazione suprema della serie. Il passaggio empirico dalle unità alle unità è il fatto medesimo dell'espe-

Digitized by Google

rienza, ma il passaggio scientifico non ha luogo, pena l'assurdo, giacchè l'oggetto delle scienze esatte non sono gli oggetti empirici ma i rapporti costanti cioè le leggi. Le cose e le idee possono bensì formare sistema, ma allora quel che interessa alla scienza non è già la cosa o l'idea, ma la legge del loro sistema. La filosofia poi guarda esclusivamente il sistema. Bisogna dunque distinguere il reale come fatto, come legge e come serie, e l'ideale come fatto, come legge e come serie; e l'uno e l'altro poi come condizioni essenziali di quella serie che sarà determinata quando si potranno determinare i rapporti costanti della reale moltiplicità e dell'unità centrale del soggetto. Ecco in che senso si può parlare di medesimezza, e affermare, in pari tempo, che l'ideale non è causa del reale. Trascurando questi criterj si umilia la logica davanti agli elementi e la si fa responsabile delle diversità poetiche dovute all'imaginazione produttiva.

19. — Ma contro questi principj sorge una difficoltà che non si deve dissimulare. Come sarà mai possibile salvare la coerenza autologica del sistema affermando che le cose non sono logiche di per sè? In questo modo non si rialza forse la veçchia opposizione fra la logica e le cose? non si stabilisce la relativa impotenza della logica? non si ferisce a morte il panlogismo? Qui sta uno dei nodi più intricati del panlogismo. Ma l'objezione si risolve, se si ammetta la necessità di concepire la logica logicamente. Per ciò occorre anzitutto capire che, senza elementi (*data*) e senza leggi (*vincula*), la logica è impossibile, ma che la logica non consiste nell'affermazione degli elementi.

Da questo principio appare manifesto che ogni sforzo per capire la cosa come cosa, cioè per sè stessa e in sè stessa, o per ridurre i dati empirici in rapporti logici senza residuo, non è sforzo logico. Quindi vuolsi capire che, di conseguenza, le antitesi empiriche tra le cose, i fatti e le idee sono perfettamente ammesse dalla logica e dal pensiero puro, che anzi non potrebbe darsi senza di esse. Infine che la logica non è punto impotente, se riconosce di non poter essere fuorchè quello che è. Questo canone, preso come suona, potrebbe parere a prima giunta un cotal temperamento dell'autologismo; ma gli schiarimenti premessi lo mettono in pieno accordo con le altre parti del sistema.

Digitized by Google

Chi rimane ferito è più tosto il panlogismo classico e non l'autologismo, il quale si limita a dichiarare che le cose non sono logiche come cose o dati senza più, ma che sono logiche soltanto come dati nelle leggi e per l'universalità della serie.

20. — Ma si potrà replicare che questa risposta ritrae insieme ed aggrava i difetti, in cui rompe sempre il logismo anche quando, come qui, si contenta della parte che gli spetta nell'edificio della scienza. Invero, se si ammette che la logica non vuole e non può far tutto da sè sola e per sè sola, perchè mai non si potrà concludere che l'esperienza, data la sua maggiore e anteriore vastità, ha diritto di primato conoscitivo sopra la logica scientifica e quindi sopra le scienze? Questa opinione è ancora molto diffusa. Si tenta cioè di risolvere il problema dell'unificazione del reale e dell'ideale, prendendo per base i soli dati empirici della conoscenza. Sostengono questo indirizzo tutti coloro che sprezzano la logica e la vogliono proclamar vinta, solo perchè vedono che la realtà non obedisce volta per volta a nessuna di quelle forme logiche astratte alle quali essi illusoriamente ricorrono per ispiegarla.

I dati dell'esperienza immediata, essi dicono, sono sintetici e concreti, pieni insomma della maggiore ricchezza possibile perchè soggettivi ad un tempo ed oggettivi. Dunque stringiamoci al dato. La filosofia si eriga sul dato dell'esperienza immediata; avrà una base incrollabile. Solo fondandosi sopra il principio dell'immanentismo empirico sarà in grado di assicurare la sintesi conoscitiva della realtà. Senza voler qui riprendere la questione critica dell'immanentismo empirico, basterà ora rammentare che anche i dati empirici sono in certo modo analitici e astratti, malgrado l'apparenza della sintesi e della concretezza e l'innegabile ricchezza della subobjettiva e attiva bilateralità.

Sono astratti e poverissimi anzi, perchè sono costretti a far astrazione dalle leggi e dalla seriazione, che sono il dato realissimo della conoscenza. Come e perchè ciò avvenga fu esposto e dimostrato nella propedeutica dell'essere e del conoscere. Inoltre i dati empirici sono impotenti anche per un'altra ragione, ed è che, pur essendo concreti, attivi e sintetici in sè, sono astratti e analitici nella loro storica disposizione, data l'angustia e la natura mutevole della coscienza cronotopica.

Digitized by Google

L'ordine storico poi delle sensazioni e delle percezioni ha valore affatto accidentale e variabilissimo. Sicchè la limitazione della conoscenza filosofica all'esperienza si tradurrebbe semplicemente nella negazione della sintesi della filosofia. Si tenta un ripiego assicurando che ulteriori speculazioni danneggerebbero la consistenza della filosofia, che l'esperienza ha la sua missione, che veglia a difenderci dalle aberrazioni metempiriche e che il razionalismo, l'idealismo, il panlogismo, per farci ragionare logicamente, ci fecero farneticare. Ma son tutte ipotesi meschine. Se la scienza senza l'esperienza è vuota e, diciamolo pure, impossibile, la esperienza senza la scienza è cieca. Questo punto di vista è stato chiarito in gran parte da Kant, ma più largamente dall'epistemologia contemporanea. Noi cambiamo un po' la terminologia, ma il fondo è sempre lo stesso. Il puro empirismo (intuizione), il puro scientificismo (categoria) non bastano alla sintesi filosofica. Il dato empirico per sè, la legge scientifica per sè, sono da respingere. Kant ha ragione, perchè esige la compresenza delle due condizioni per la formazione sintetica della vera conoscenza. Questo punto invece non è stato apprezzato a dovere da Hegel.

21. — Purgata la tesi della medesimezza dell'oggetto e del soggetto dai più importanti equivoci che oscurano la visione logica dei rapporti, bisognerebbe volgere lo sguardo direttamente a questi rapporti, in quanto la loro continua ricerca e la loro graduale scoperta forma l'oggetto delle scienze esatte, e risolvere la grave questione della possibilità e del valore objettivo della scienza. Ma, siccome in questo capitolo ci proponiamo soltanto di tracciare i lineamenti più spiccati del principio autologico universale, così rimandiamo l'accennata indagine al capitolo successivo, e basterà qui ricordare a titolo di informazione generale che le scienze esatte possiedono nella deduzione (sia sperimentale, sia razionale) un metodo atto ad assicurare il valore universale e necessario alle loro verità. La conoscenza speculativa, adunque, sarebbe una ben piccola conoscenza, se non volesse o non sapesse accogliere i risultati della scienza esatta e valersene per i fini superiori della unificazione.

22. — Non è però da credere che la deduzione possa servire come metodo proprio alla filosofia. Su questo punto si rammentino i

Digitized by Google

criterj chiariti nella prima parte a proposito del primo pensare, del processo e dell'ultimo pensare, in cui l'induzione empirica e la deduzione scientifica furono dichiarate le condizioni indispensabili del metodo filosofico della seriazione. Così la teoria autologica, mentre non rinunzia al possesso ed all'uso d'un metodo logico *sui generis*, evita accuratamente l'illusione di credere che il pensiero puro possa determinarsi in forma deduttiva e nelle sue deduzioni logiche esatte ed astratte riprodurre tutta la genesi della realtà. Si sa che la genesi della realtà è genesi delle determinazioni singole della realtà. E molti credono a punto che il pensiero logico puro possa ragionevolmente o voglia proporsi la deduzione delle singole determinazioni reali, partendo da una realtà ideale affatto vacua di determinazioni empiriche. Ma è questo uno sbaglio, come è uno sbaglio considerare le determinazioni ideali come la projezione dello sviluppo della realtà. In vero le determinazioni così reali come ideali sono soltanto il variabile prodotto non l'invariabile dedotto, e la realtà pura alla quale il pensiero puro si riferisce, anzi colla quale si identifica, non ha bisogno di essere provata empiricamente, cioè sopra un piano diverso dal suo. Ogni cosa deve restare nel suo piano. Bisogna, insomma, limitare il proprio dell'identità alla realtà pura ed al pensiero puro dei rapporti costanti e della serie. Altrimenti ogni costruzione del reale empirico, sia della natura sia dello spirito, col semplice movimento dialettico delle categorie, resterà sempre un'illusione.

23. — Dai concetti e dai problemi generali che abbiamo esposti ed esaminati, noi possiamo già raccogliere alcune conclusioni le quali ci agevolino la via al coronamento del principio autologico e fissino le condizioni generali a cui devono sodisfare le ricerche particolari e le applicazioni ulteriori.

Dal concetto delle condizioni della serie si ricava, anzitutto, che niun fattore seriale può essere posto come principio o fine assoluto dell'intiero processo. L'assolutezza filosofica delle singole condizioni della serie non può dar origine che ad astrazioni arbitrarie. Così il principio autologico respinge l'oggettivismo, il sensismo, il materialismo, il realismo e tutti quei sistemi che attribuiscono una capitale importanza alla molteplicità oggettiva, in certa guisa scissa dai fattori coorganati della serie;

Digitized by Google

respinge del pari il soggettivismo, lo spiritualismo, l'idealismo in quanto questi sistemi attribuiscono un'importanza esclusiva alla unità centrale soggettiva con pregiudizio delle altre condizioni della serie; respinge l'intellettualismo, lo scientificismo e il logismo puro in quanto esagerano la funzione e la portata filosofica della cognizione esatta dei rapporti costanti della serie; respinge perfino il panlogismo in quanto non è chiarezza dell'unificazione seriale del pensiero del pensiero, anzi è incapacità d'interpretazione teoretica dell'esperienza e delle scienze particolari. Ma, se i difetti a cui soggiaciono questi sistemi ci fanno a bastanza persuasi della necessità di respingerli come sistemi esclusivi, per quell'unione e somiglianza che corre fra loro in virtù dell'oggetto teoretico comune e sopratutto perchè si fondano sopra vere, benchè parziali, condizioni dalla serie, riconosciamo che la teoria autologica si ridurrebbe quasi a niente se, giovandosi dell'esempio degli errori altrui, non riuscisse a giustificarsi come sintesi delle loro verità. In questo senso si può dire che la teoria presente non propone nulla che già teoreticamente non sia nella seriazione storica della filosofia.

La conoscenza della storia del pensiero puro non è che la conoscenza del pensiero autologico, cioè del *pensiero seriale che conosce sè medesimo*. Di guisa che l'espressione storica dell'idea non è, rispetto al singolo pensatore, come la materia di fronte allo scultore, ma è parte, la più degna, del suo stesso pensiero che si sviluppa logicamente. Non è un'idea della sua mente che diviene il sistema filosofico, ma è l'idea filosofica esistente, per nostra fortuna, in ogni mente, che procede da sistema a sistema e pone così realmente sè stessa nella sua stessa verità. Il carattere speciale e distintivo del principio autologico è poi così intimamente connesso col principio filosofico dell'unificazione che non si può giungere al concetto dell'unità, senza che questa non si riduca al concetto della serie ed è la vicenda progressiva e indefinita delle unificazioni seriali che intesse tutta la storia filosofica dell'umanità. Ma, siccome nessuna forma seriale può mai adeguare tutto l'ideale, così non v'ha sistema filosofico di cui possa pienamente appagarsi la filosofia. E così pure ogni sistema teoretico, esaurita la sua funzione — in quanto si sia distinto dagli altri — finisce — in quanto arriva al suo fine — cioè si

Digitized by Google

idealizza, estinguendosi come semplice individuo nel seno della serie autologica universale. Ma la fine della sua vita individuale non è la fine d'ogni sua vita. Per i sistemi filosofici, più evidentemente che per ogni altro sistema vivente, nella morte come individuo la vita del sistema si trasforma, diviene un momento ideale della serie e, come tale, non solo rinasce ma si conserva, simboleggiando l'ideale dell'autologia sollevato ad un grado infinito di perfezione. Siffatto processo è anche la condizione naturale dello spirito umano. Venuti dunque al punto di assegnare un significato ed un valore filosofico alla nascita ed alla morte dei sistemi, dove potremmo riporre la soluzione fuorchè nell'idealità autologica della serie? È l'idealità del principio autologico che caratterizza la vita dei sistemi filosofici, come è la stessa idealità che ne caratterizza la morte.

24. — Chiuderò infine queste dilucidazioni generali con un cenno preliminare sulla dottrina della vita etica, alla quale mi pare che possa e debba sicuramente armonizzarsi una teorica fondata sui principj ora indicati. Ma la soluzione che io darò, non occorre il dirlo, la tengo per vera e certa fino a prova contraria, senza che però io ne faccia dipendere la fortuna della dottrina autologica, in quanto il conoscere non è nè il valutare nè il fare, come si vedrà. Mi pare che il primo punto che deve essere posto in evidenza dopo una critica spassionata delle varie forme dell'attività cosciente è questo, che lo spirito — malgrado la sua essenziale unità — è un processo sintetico di più funzioni concorrenti ma irreducibili, di cui le fondamentali sono la teoretica, la valutativa e la pratica. La prima corrisponde al conoscere cioè al rappresentare e ragionare (conoscenza), la seconda al valutare cioè all'essere affetto e apprezzare (sentimento), la terza al fare, cioè all'agire e formare (azione) [1]. Molti filosofi tentarono la riduzione dell'attività pratica all'attività valutativa e di questa all'attività teoretica; ma indarno.

25. — Fermiamoci a queste due ultime, rammentando che l'attività teoretica discorre per le tre forme dell'esperienza, della scienza e della filosofia. Restano degni della massima conside-

[1] L'elaborazione seriale delle varie funzioni dello spirito verrà trattata più tardi, se non mi mancheranno le forze.

Digitized by Google

razione gli studj sopra le relazioni fra il così detto spirito etico e lo spirito teoretico puro. Per preparare la discussione sopra le tesi egemoniche degli esclusivisti, ricordiamo, anzitutto, che vi sono alcuni uomini che stimano realmente di aver bisogno di subordinare la ragione teoretica alla così detta ragione pratica o viceversa, e che ciò sembra dovuto alla loro salda persistente e resistente personalità. Si direbbe che il mondo della loro coscienza sia in certo modo chiuso alle influenze contrarie alla loro tendenza personale e che le loro teorie non siano che l'espressione coerente della loro volontà di vivere o di conoscere, secondo il tipo storico che è centralizzato in modo definitivo nella loro esistenza. Tuttavia attendiamoci di vedere in ciascuno di questi casi una contradizione radicale, in cui la tesi del valorismo agnostico e del razionalismo puro si renderanno a vicenda impossibili.

Consideriamo prima il caso di questi spiriti prevalentemente teoretici che affermano di dover subordinare la loro vita alla conoscenza, e cerchiamo di capire la loro situazione etica di fronte alle varie forme dello spirito teoretico. È subito evidente che l'esperienza non può, come prima forma della conoscenza teoretica, s'intende, fornire loro non dico il convincimento, ma nè pure la persuasione sufficiente alla vera e propria direzione morale della vita. Tralascio la critica speciale e minuta dell'esperienza. Basterà ricordare che la conoscenza empirica, avvolta nelle opposizioni alogiche del contingente, non può giustificare nulla, senza ricevere una smentita dalla medesima esperienza. Ora, poichè cotesti spiriti non si possono contentare della continua, assurda e goffa contraposizione empirica e, d'altronde, è a loro vietato arrestarsi ai risultati delle scienze esatte, è naturale che salgano alla filosofia, ed è a punto in questa che essi sentono e dichiarano di trovare alfine l'appagamento per la direzione morale della vita. Ma questa soluzione è solo in apparenza teoretica e ne scopre il suo difetto nell'atto stesso in cui vuole costituirsi teoreticamente. Infatti, si deve dimostrare che il criterio etico direttivo è eretto sul puro fondamento teoretico cioè conoscitivo e si cerca la dimostrazione nella filosofia per trionfare d'ogni objezione proveniente dal campo agnostico. Orbene, restano sempre due objezioni capitali: in primo, luogo bisogne-

Digitized by Google

rebbe già possedere la dimostrazione della perfetta teoreticità della filosofia; in secondo luogo, si chiede la dimostrazione della teoreticità della trasformazione del principio (riconosciuto teoreticamente come direttivo della condotta già approvata o degna di approvazione) in precetto o imperativo per la coscienza. Ma la prima dimostrazione non è tanto agevole, poichè sembra impossibile non attribuire alla Metafisica l'ufficio di porgere la dimostrazione dell'essenza e del valore ideale della realtà, epperò la giustificazione ultima del dover vivere o del dover accogliere la norma derivante dal fine etico reale (1). E, ciò posto, è ovvio che questo ufficio non si possa esaurire senza una tale intuizione o concezione della vita e del mondo che, come dice il Wundt, appaghi le esigenze del pensiero e i bisogni del sentimento (2). Ma questa intuizione o concezione non finisce essa per attribuire all'Etica in particolare e alla Metafisica, quindi alla Filosofia in generale, un presupposto quasi sentimentale e pratico, oltre al senso ed al valore conoscitivo? Insomma, si domanda se l'azione filosofica della Metafisica, intesa al modo su detto, si esaurisca tutta nel puro fatto del conoscere. E la risposta non sembra affermativa. Ma anche ammessa, per ipotesi, la perfetta teoreticità della Filosofia, resta sempre l'obiezione seconda che è insuperabile. Infatti, è ovvio che la trasformazione del principio teoretico, riconosciuto come direttivo della condotta in precetto o imperativo per la coscienza, è un fatto non filosofico ma psicologico. Non si può ammettere gratuitamente che il concetto conoscitivo (teoretico) si cambii in fatto valutativo e poi in precetto (etico) soltanto per motivi d'ordine teoretico. Come potrebbe dunque il criterio filosofico (teoretico) adeguarsi al criterio morale, se questo per la sua necessità psicologica e naturale non aderisce a quelle condizioni che sono essenziali al pensiero teoretico? In altri termini, ciò che importa alla validità dell'atto morale è la trasformazione del concetto

(1) Vidari, *Elementi di etica*, pag. 12. Intorno alla distinzione dell' etica intesa come scienza teoretica o come arte (pratica dell'esempio e normativa) cfr. inoltre Vidari, *Problemi generali di etica*, pag. 11-20.

(2) Sopra i rapporti tra scienza e metafisica dell'etica cfr. Vidari, *Problemi, etc.*, Cap. I.

Digitized by Google

(teoretico) in precetto (etico). Ma questa trasformazione ha senso e valore psicologico naturale non filosofico, essendo un fatto dipendente dall' intima coerenza che si istituisce nello spirito umano tra il conoscere e il valutare in ordine all'ideale, non dalla sola virtù della conoscenza dell'universale, perchè se la legge non si fa persona, la morale è impossibile. Dunque i teoretici che dicono di appagarsi in etica colla sola filosofia (teoretica) si illudono profondamente. La conclusione per costoro è quindi evidente. O il criterio direttivo morale richiede e possiede una quarta fonte di conoscenza indipendente dalle tre dette (esperienza, scienza, filosofia), o non è attinto semplicemente dalla conoscenza. Ma l'ammettere una quarta fonte di conoscenza, in primo luogo, ripugna allo spirito critico, perchè una conoscenza nè empirica, nè scientifica, nè filosofica è inconcepibile, in secondo luogo, ripugna all'ipotesi perchè i teoretici dichiarano di potersi appagare colla filosofia. Resta quindi evidente che il loro criterio etico direttivo non è attinto semplicemente dalla conoscenza. E tra poco si capirà donde s'attinga.

Consideriamo ora il caso dei fautori del primato dell'eticismo agnostico. Per dare a siffatta tesi un significato ragionevole converrebbe o riporre l'origine del criterio etico direttivo nella fede mistica e nella grazia, o spezzare l'unità dell'autocoscienza, che è sintesi di conoscenza e di sentimento, designando un organo dell'eticità affatto indipendente dalla conoscenza ed insensibile ai suoi progressi. Ma la prima alternativa sostituisce al problema etico il problema religioso, che vogliamo toccare solo al fine di questo capitolo, e la seconda è contradetta dalle cognizioni più sicure della psicologia, la quale è ben lontana dal concetto della molteplicità delle anime dentro l'anima dell'individuo. D'altronde il separare affatto il centro etico dal centro conoscitivo non giova punto a sedare il contrasto fra la conoscenza e la coscienza morale; anzi ne fa sorgere uno maggiore. Invero si domanda: quale sarà la sede dell'autocoscienza? Non c'è rimedio possibile. O si vuole insediarla nella coscienza morale come centro *sui generis*, e allora la conoscenza resta fuori dell'autocoscienza; o si vuole insediarla nella conoscenza, e allora ne resta fuori la coscienza morale, con quel bel frutto che sarebbe superfluo esporre.

Digitized by Google

Questi due casi ci permettono dunque di dubitare della validità delle soluzioni esclusiviste del problema morale, cioè del teoreticismo extravalutativo e dell'eticismo agnostico. L'aggiungere poi a cotesti spiriti ben decisi, per quanto illusi, il numero di coloro, e sono i più, che si contentano della morale abitudinaria dell'esperienza è un chiarire sempre meglio il magro diritto egemonico, tanto della conoscenza pura, quanto dell'eticismo indipendente dalla conoscenza. Abbandoneremo dunque la ricerca, fidandoci, caso per caso, della tendenza naturale? So bene che molti cuori amano il bene per istinto e bisogno di natura, ma neppur questo ci dispensa dall'obligo di cercare la giustificazione del principio morale, sia per la questione in sè, sia per la necessità di provvedere all'educazione morale degli altri uomini. Avanti di dar credito o carico ad una teoria, spetta dunque al filosofo di esaminarla alla luce d'ogni forma di conoscenza e d'ogni esigenza conforme alla nostra natura.

26. — Stando a questi criterj, cominciamo anzitutto a riconoscere che una soluzione filosofica non deve troppo preoccuparsi della sua incapacità di sopprimere gli aspetti non teoretici della conoscenza. Sarà un'avvertenza pregiudiziale vantaggiosa alla sintesi filosofica. Invero, tenterebbe questa di sopprimere i fatti per spiegarli? Non sono questi i termini in cui va posto il problema, nè pure quando si trattasse di renderci conto di quei mali della vita che sembrano sfidare la razionalità del reale, come i dolori fisici e morali, la falsità, la bruttezza e la delinquenza. A questo riguardo dunque premettiamo che la nostra dottrina speculativa non si propone di eliminare questi aspri conflitti dell'esperienza. La franca accettazione delle leggi logiche dell'universo, esige invece la franca accettazione d'ogni sentimento e d'ogni affetto, del piacere e del dolore, della serena acquiescenza e della protesta, della fede consolatrice e del pessimismo. Basta por mente alla legge naturale che dirige e promuove lo sviluppo infinitamente variabile della vita, così dei popoli come degli individui, per toccare con mano che la filosofia non riesce a sopprimere nè la miseria, nè il dolore, nè l'abjezione senza limiti di questa esistenza. Taluni se ne spaventano e proclamano la miseria della filosofia. Altri proclamano il principio della rassegnazione o della violenza, dell'atarassia o dell'apatia e via

Digitized by Google

dicendo; attendono insomma la soluzione da una maniera di considerare la vita, come se una teoria valutativa potesse dominare una pratica di esperienza e tutte le vite potessero plasmarsi sullo stesso modello.

Spinoza dichiara che il sapiente come tale, cioè in quanto sia superiore all'ignorante che è in balia delle passioni, essendo conscio dell'eterna necessità di sè stesso e delle cose e di Dio, prende ad amare Dio di un amore intellettuale [1], che è il solo eterno [2], perchè è lo stesso amore con cui Dio ama sè medesimo [3]; onde non è più soggetto a turbamenti, ma possiede sempre la perfetta quiete dell'animo [4]. Hegel dichiara che è da schiavo essere malcontento di ciò che accade. Secondo me, queste e consimili dichiarazioni etiche non hanno che un valore affatto personale. Per conseguenza, pur ammettendo tutta la sovrana bellezza dell'*Etica* di Spinoza, che vince le passioni trasformandole in idee, che trova la sua pace nella pura contemplazione dell'eterno e dichiara il suo amore intellettuale di Dio, con parole di sì profonda ed ispirata sincerità che non si possono riandare senza un intimo senso di rispetto e di ammirazione, abbandono il principio etico di Spinoza per un altro che a me sembra più conforme al vero, perchè ritrae più fedelmente tutte le funzioni e le mutabili vicende dell'umanità.

27. — Noi dobbiamo porre una grande distinzione, intendo dire, fra la conoscenza teoretica della verità e l'apprezzamento dei valori in genere ed etici in ispecie. Se non c'è una quarta fonte di conoscenza, com'ebbi occasione di dimostrare, c'è bene un'altra fonte di attività oltre a quella delle conoscenze ed è la fonte dei valori che confluisce coll'attività delle conoscenze e insieme determina il criterio etico della volontà. Per conseguenza, questo criterio si presenta come la risultante dei due fattori costitutivi dell'unità sintetica dell'autocoscienza ed esclude ogni soluzione astratta. Conforme a ciò il principio autologico non può armo-

---

(1) Spinoza, *Eth.*, V, prop. XXXII.
(2) Id. *Id.*, V, „ XXXIII.
(3) Id. *Id.*, V, „ XXXVI.
(4) Id. *Id.*, V, „ XI, XII, Schol.

Digitized by Google

nizzarsi con un principio etico, nonchè valutativo, che sopprima i fatti repugnanti della vita, col pretesto di renderla razionale. Ammettendo i conflitti dell'attività valutativa, non si cade necessariamente in contradizione col principio autologico. L'allegrezza, la tristezza e il desiderio sono le condizioni necessarie della nostra esistenza affettiva. Ecco dunque dove si pronuncia il nostro distacco dalla soluzione etica di Spinoza.

La nostra perfezione morale consiste sempre nella vittoria sulle passioni, questo è vero. Ma noi sappiamo, purtroppo, che il dolore si vince, ma non si elimina; che il dolore non si elimina, ma si sopporta, o per amore del bene, o per dovere, o per desiderio di redenzione, o per slancio d'amore e di virtù. Anche volendo trasportare la questione della razionalità nel campo dello spirito valutativo, la difficoltà sta tutta qui: se, cioè, il dolore sia contrario all'ideale morale. E anche qui noi affermiamo che, dal momento che il dolore è pure un fatto, noi dobbiamo rispettare i fatti, se vogliamo vivere secondo le idee. Il gusto tenace delle passioni, la rassegnazione dei vinti, la melanconia, la tristezza, la protesta del cuore, il roseo e confidente ottimismo, il disperato pessimismo, insomma, ogni affermazione spontanea e sincera della vita, che si ami, che si sprezzi, che si perda, o che si rifiuti, in quanto è, ha per noi il diritto di essere. Ma, si dirà, voi dunque finite per scalzare il vostro edifizio autologico, giacchè, data per inevitabile la presenza del dolore, noi non possiamo chiamarci paghi di quella logica che si fa di mano in mano più contraria alla nostra felicità e più inaccessibile alla nostra conoscenza. Ma questa objezione, apparentemente logica, poggia su di un falso supposto. Per dedurre che noi, ammettendo il dolore nella vita, distruggiamo la logica della vita, che in fine è poi anche la logica della serie valutativa, bisogna presupporre che o noi intendiamo che il dolore sia in ogni istante della vita, o che la logica sia in ogni elemento isolato della serie valutativa. Senza l'uno o l'altro di questi antecedenti, la conclusione è fallace. Ora noi li respingiamo recisamente tutti e due; l'uno perchè negato dall'esperienza, l'altro perchè negato dai principj della teoria autologica della serie, come fu dimostrato in modo esplicito a suo luogo. Ch'io mi lagni della fortuna perchè io non posso go-

Digitized by Google

dere di certe gioie, soffrire di certi dolori, morire d'una grande morte, ciò riguarda solo il campo empirico sentimentale o pratico della vita, ciò è il prodotto degli inevitabili contrasti del contingente, ciò è naturale. Sarebbe assurdo invece rigettare sulla ragione logica, che può accogliere il pensiero puro, le impurità e le debolezze della vita empirica sentimentale o pratica che non dipendono dalla nostra ragione. Ma la vita empirica del sentimento e della pratica ha le sue esigenze. A che si riduce poi tutto il nerbo dell'objezione? Ad opporci che ogni dolore deve essere eliminato in un sistema teoretico che ammetta la intera razionalità dell'universo, perchè il dolore è sempre cagione di dolore e come tale assurdo. E con questi argomenti, del dolore del dolore e dell'assurdità del dolore, si contesta la solidità teoretica del sistema. Ma si può rispondere con altri argomenti che hanno, a dir poco, lo stesso valore dell'objezione, vale a dire che o provano del pari contro l'objezione o non provano nulla contro la nostra tesi. E non provano nulla perchè vi sono dolori che nobilitano e non deprimono l'esistenza, sono incremento e non sottrazione d'energia, e la redenzione umana da ogni dolore non sarebbe che la soppressione della felicità. Nel caso mio, per esempio, io sento e penso che sarei ancora più infelice se non potessi portare dentro la mia coscienza il ricordo del mio stesso dolore; verità così evidente, secondo me, come l'assioma delle parallele; e stimo che sarei ancora meno logico se il falso e l'assurdo mi fossero meno repugnanti e meno amaro lo struggimento della verità. In questo caso almeno io penso che avrei avuto torto a dimenticare fin da principio l'antico adagio che non ogni male viene per nuocere. Quelli che si ostinano a ritenere che il dolore in ogni caso sia un male, obediscono dunque al pregiudizio di credere che il piacere sia possibile senza dolore; mentre, anche senza tener troppo conto di quei rari casi di algofilia in cui mi sembra tuttavia che si ricerchi, non il dolore per il dolore, ma il dolore per il piacere del dolore, è evidente che la soppressione assoluta del dolore trascinerebbe seco la soppressione assoluta del piacere. Nè vale il dire, ripeto, che così precipita la logicità del reale. Perchè, è vero, il *pathos* non è forma logica, ma non lo è nel senso che nè anche l'individuo è forma logica in sè e per

Digitized by Google

sè, e tuttavia la logica sarebbe impossibile senza di esso, come un ponte sarebbe impossibile senza le pietre con cui è costruito. Se poi nè anche in un solo caso fosse desiderabile il dolore, se sempre e sotto ogni rispetto la sua comparsa fosse contraria alla nostra felicità o ingiustificabile dalla nostra conoscenza, non pertanto avrebbero il minimo fondamento le ragioni che si adducono per giustificare la sua illogicità. Il punto di vista pessimistico o ottimistico non cangia essenzialmente la natura del sapere. Malgrado l'unità dello spirito e della vita, varj, come dicemmo, sono gli organi della vita dello spirito, e dove il mondo del sentimento sia, come apparisce, irreducibile al mondo della ragione, benchè con esso concorrente, sarà vano ogni tentativo di confutare la logicità della conoscenza coll'opposizione tragica dei valori, di confondere la tendenza a rappresentare e a ragionare colla tendenza a commuoversi ed a godere.

Com'è manifesto, adunque, il principio autologico universale non deve temere di abbandonare l'ottimismo panlogistico di Spinoza. Volendo anche ritrovare da per tutto la ragione logica della serie non siamo poi costretti a identificarla con ciò che è a punto la sua negazione, vale a dire con l'individuo fuori del rapporto logico della serie. Il dato in sè e per sè, il singolo come singolo, il fatto come fatto, non è razionale, non è identificabile col logo, perchè è un elemento strappato fuori delle condizioni necessarie della serie. Quindi, niuna meraviglia che la mente, considerandolo per sè solo, non riesca a giustificarne la logicità. Tutto ciò che è ravvisato fuori della logica sfugge, non già alla logica ma alla conoscenza logica, evidentemente. Bisognerebbe ora indagare se e come lo spirito etico, nonchè valutativo, entri o no in conflitto insanabile collo spirito teoretico, e se e come praticamente si risolva la questione del così detto primato delle due ragioni. Ma una più lunga analisi dei criterj direttivi della vita morale non entra nel disegno di questo capitolo. L'argomento sarà trattato più tardi (III, III).

28. — Tal'è in generale la teoretica del principio autologico universale. Lo sviluppo critico, storico e teoretico dell'autologia si può considerare come la formazione del pensiero puro, primo, medio ed ultimo filosofico, come quello che si pone e si sviluppa e si prova logicamente da sè stesso, per sè stesso, in sè stesso e

Digitized by Google

deve altresì considerarsi come la formazione, lo sviluppo e la prova logica del suo objetto e, insomma, dell'universale subobjettiva realtà. Ciò significa che l'oggetto è realmente pensabile e pensato e il soggetto è realmente pensiero e pensante, solo quando entrambi siano serialmente speculati come *autoctisi e autocoscienza logica universale.* A questa suprema nozione teoretica del pensiero puro si attribuisce qui il nome preciso di *autologia.* Da questo punto di vista è chiaro che la considerazione della natura e dello spirito, come due entità parallele essenzialmente differenti, è propria dei gradi impuri del pensiero. Accostiamoci pertanto alla soluzione dei massimi problemi della scienza e della vita, in ordine al principio autologico del pensiero puro.

Digitized by Google

Capitolo secondo

Dell'universalità e della necessità delle leggi ossia dei massimi problemi della scienza.

1. — Nel capitolo antecedente lasciammo aperta la questione della possibilità e del valore objettivo delle scienze esatte e quindi della deduzione (sia sperimentale, sia razionale), annunciata come metodo atto a scoprire e a dimostrare il valore universale e necessario delle loro verità. Ora è tempo di chiudere la ricerca. Sappiamo che gli organi del senso e dell'intelletto e i loro dati giustificano la possibilità e i limiti dell'esperienza (sensibile e intellettuale).

Sciolto il nesso della conoscenza empirica, quello che rimane esprime una delle cose seguenti: elementi singoli e rapporti variabili nello spazio e nel tempo. Siccome il mondo dei dati empirici non dipende assolutamente dal soggetto, in quanto la compresenza di soggetto e oggetto non disparisce mai e l'esperienza per sè sola non può rendere costante a piacer suo la variabilità temporale e spaziale dei suoi dati, nè comprenderla tale, così l'esperienza si pone come il campo delle variabili indipendenti. L'esperienza è il primo grado dello spirito teoretico.

Il secondo grado è costituito dalla scienza in senso esatto. Sciolto il nesso della conoscenza scientifica, quello che rimane esprime una delle cose seguenti: dati empirici e funzioni, in altri termini: fatti e leggi. I dati empirici o fatti sono le variabili indipendenti del primo grado, le funzioni o leggi sono le variabili dipendenti del secondo. Quando si parla di funzioni è chiaro che si vuol anche parlare di funzioni di funzioni. Il mondo dei dati scientifici, da capo, non dipende assolutamente dal soggetto e la dipendenza costante delle variabili non è creata, ma trovata e provata coi mezzi *sui generis* che caratterizzano la conoscenza di secondo grado. Questi mezzi si

Digitized by Google

riducono tutti alla deduzione. Quando si dice che le verità universali e necessarie della scienza sono *prodotte* dallo spirito mediante la deduzione, evidentemente non si vuol far abuso della parola produrre. Produrre scientificamente significa in modo proprio dedurre, cioè trovare e provare colla deduzione, non creare. La deduzione non crea la verità, perchè non s'adegua ad essa, e non potrebbe adeguarsi senza cessare di essere deduzione cioè strumento d'invenzione e di prova di verità. La deduzione propriamente non è nè vera nè falsa, è strumento di verità, non verità.

Poichè le variabili dipendenti della scienza non si potrebbero dedurre senza le variabili indipendenti dell'esperienza, è chiaro che un certo rapporto connette i due primi gradi della conoscenza. Determinare la natura, il processo e i limiti di questo rapporto è riprendere il problema di Kant: come siano possibili — date le conoscenze empiriche — i giudizj sintetici universali e necessarj delle scienze. Propriamente si vuol sapere se la scienza derivi dall'esperienza, o come altrimenti sia possibile. Il problema è grave, perchè si tratta del passaggio dalla contingenza e particolarità dei fatti alla necessità e universalità delle leggi. E, secondo noi, si riduce al passaggio dall'induzione alla deduzione, cioè dalla alogicità induttiva dell'esperienza alla logicità deduttiva della scienza. Nelle due parti antecedenti dell'opera abbiamo già più volte preso a sostenere che, rispetto alla grave questione della possibilità e dei limiti delle conoscenze universali e necessarie, è possibile trovare una via, non di mezzo, ma superiore ai punti di vista dell'apriorismo e dell'empirismo e superiore altresì al punto di vista dello stesso Kant che già tentò, ma invano, di dominarli; e abbiamo preannunciato, con un certo corredo di prove, dove e come sia riposta la soluzione.

2. — Aggiungiamo ora due criterj: uno metafisico, l'altro scientifico, che serviranno ad orientare la ricerca.

Noi elimineremo, in primo luogo, una grave difficoltà abbandonando col primo criterio la teoria metafisica kantiana della esclusiva subjettività delle forme. La radice prima d'ogni errore, in verità, consiste nel distinguere radicalmente l'elemento materiale dall'elemento formale. Questa vecchia distinzione è una pura finzione. L'opposizione della materia e della forma della

Digitized by Google

conoscenza è sempre relativa. Non vi è alcun pensiero o soggetto che sia assolutamente separabile dal suo oggetto, cioè dalla sua realtà. La forma non è che la conoscenza considerata nella sua progressiva unità, la materia non è che la conoscenza considerata nella sua elementare moltiplicità. Pensiero è unità formale, oggetto è moltiplicità materiale. La subjettività assoluta delle forme è inconcepibile. Ciò che si deve rigettare inoltre, dal punto di vista metafisico, è l'intervento di qualsivoglia principio estraneo alla nostra propria ed umana attività [1].

L'altro criterio, in secondo luogo, deve essere attinto da quella nuova critica del metodo deduttivo (sperimentale e razionale) che fu già accennata a proposito del problema della duplice necessità nella teoria dell'essere e del conoscere e che sarebbe superfluo ripetere qui.

Ciò posto, si tratta di indagare se si possa rinvenire un mezzo universale e necessario del sapere, derivante dall'unità d'una operazione tale che, componendo (Kant) la molteplicità dei dati empirici sensibili (Hume) e intellettuali (Cartesio) in certi rapporti e sottoponendola a certe condizioni operatorie, stringendola cioè in unità logica per mezzo d'un certo numero di circostanze artificiali, cimenti la stessa natura (reale o ideale) e la costringa a rivelare spontaneamente la sua uniformità.

3. — Ora, in realtà ed in verità, quest'operazione formale esiste, ed è l'operazione logico-analitica per eccellenza, cioè la deduzione, il cui valore apodittico non sarà messo in forse da alcuno. Il lettore, che ci ha seguiti fin qui, è ormai in grado di conoscere quali sono le forme e le norme della deduzione rivolta agli scopi ben determinati delle scienze esatte. In fondo noi non abbiamo bisogno d'altro che di questo, cioè, anzitutto, di riconoscere nello spirito la possibilità dell'esperienza, sia sensibile, sia intellettuale, cioè la discernibilità dei fatti particolari e contingenti che si presentano; quindi, di poter combinare artificialmente questi fatti in certi rapporti, cioè la combinabilità formale dei rapporti. Riconosciuti certi enti (individui) e combinatili in

---

[1] Con ciò si vogliono respingere le interpretazioni gratuite di Rosmini e di Gioberti. Cfr. *Dell'essere e del conoscere.*

Digitized by Google

certo modo (eguaglianza di rapporti), si dà origine ad un sistema deduttivo, cioè ad un sistema di rapporti condizionati in guisa tale che la soluzione dei problemi ad esso inerenti conduce sempre a certi risultati e solo a questi. La produzione deduttiva è duplice: matematica (calcolo) e fisica (sperimento), ed è all'espressione di questi risultati deduttivi che diamo il nome di leggi. Seguendo questo metodo, non è dunque l'attività nostra che, di suo arbitrio e *motu proprio*, senza garanzia, senza controllo, indipendentemente da ogni ricorso all'esperienza, conferisca l'universalità e la necessità ai rapporti da essa prodotti; e nè pure è il caso di parlare di quella *comoda* necessità che deriva dalla forma *a priori* inevitabilmente congiunta ad ogni atto sintetico dello spirito nostro.

Certo, è sempre lo spirito nostro che, dotato della sua spontanea attività, elabora ed organizza la materia instabile della esperienza, secondo certi principj d'unità che egli sa far penetrare nell'esperienza stessa, determinandola deduttivamente. Ma non è dalla semplice attività spontanea dello spirito, cioè dal soggetto che deriva senz'altro, cioè senza prova, incondizionatamente, come un verdetto assoluto, la proprietà universale e necessaria che alla scienza esatta interessa di determinare. Il soggetto come semplice attività d'intuizione spontanea e produttrice è assolutamente impotente a creare un giudizio scientificamente universale e necessario. Ne pone infiniti per ipotesi, non ne dimostra uno. Ciò che adunque gli occorre è il mezzo dell'invenzione e della prova. Non deve egli cercare i principj formali della propria intelligenza allo scopo di fissarne i limiti e disciplinarne l'uso? Questa operazione detta da Kant " Critica trascendentale „ ha un altro valore, deve essere fatta per un altro scopo. L'apoditticità, nel caso nostro, non è conferita in virtù d'una intuizione psicologica pura e fondamentale, elementare, intellettiva, *a priori*, esistente nel soggetto come specificamente distinta da ogni intuizione sensibile particolare, come finisce per volere lo stesso Kant, ma in virtù d'un'operazione logica, indispensabile, non empirica, non preesistente nel soggetto ed escogitata dall'attività spontanea dello spirito, valevole per tutti i soggetti, perchè ripetibile da tutti in modo uniforme. Così noi diremo che l'ordine e la regolarità dei feno-

Digitized by Google

meni componenti la natura non vi è punto da noi introdotto con un decreto immediato, ma è da noi cercato e, in certi casi, scoperto e dimostrato solo mercè le operazioni logiche compiute dallo spirito nostro.

4. — Queste operazioni conferiscono alle conoscenze da esse derivanti un valore necessario ed universale. E noi l'ammettiamo logicamente, giacchè la cosa in fondo si riduce al riconoscimento del fatto che, dato che gli enti in esse impiegati si mantengano come sono, cioè si considerino nelle identiche condizioni, è necessario ammettere che dai dati rapporti sempre e dovunque si dedurranno gli stessi risultati. Forse ad alcuno potrà sembrare sorprendente che, mentre le operazioni deduttive devonsi alla loro volta ammettere senza anteriore deduzione, siano non di meno queste operazioni capaci di svelare di per sè sole l'universalità e la necessità delle verità da esse e per esse derivanti. Per noi è invece evidente che la deduzione che pone tale necessità non ha bisogno di essere a sua volta dedotta. Come la pietra di paragone è in grado di svelare la presenza dell'oro, non perchè essa stessa sia oro, ma perchè stabilisce un evidente confronto tra parecchi gruppi di proprietà rispondenti alle condizioni formali della realtà e della conoscenza, così la deduzione, senza possedere di per sè stessa la natura e il valore delle verità universali e necessarie, è in grado di svelarci che una determinata proposizione è in connessione tale con le condizioni formali del pensiero che la sua negazione equivarrebbe alla negazione medesima del pensiero.

5. — D'altra parte si deve pur notare che l'analisi ci conduce a fare una distinzione radicale fra la necessità generica di ammettere la validità universale e necessaria delle forme *a priori* alla guisa di Kant, e la necessità specifica di ammettere la validità universale e necessaria di una proposizione scientifica determinata, trovabile e provabile colla deduzione. Negando in qualunque modo questa deduttiva necessità si finirebbe per ammettere la possibilità del contrario per quelle proposizioni che sono trovate e provate deduttivamente. Ma questa conseguenza ci porterebbe subito all'assurdo. Infatti, per una riflessione che fin qui non ci è stata necessaria, è ovvio che la possibilità del contrario è sempre ammissibile per le proposizioni che affermano

Digitized by Google

l'esistenza delle cose; ma che è sempre inammissibile, per le proposizioni che affermano solo i rapporti logici delle cose. Di questo ultimo tipo sono a punto le proposizioni della matematica e della fisica enuncianti verità universali e necessarie, stabilite collo strumento della deduzione di calcolo o d'esperimento. Queste proposizioni in vero si limitano a stabilire che, certe cose o enti (astratti o concreti), essendo come sono, vale a dire connessi secondo determinati rapporti, da alcuni di questi rapporti derivano altri rapporti e questi rapporti non potranno mai essere diversi. Non sarà privo d'interesse domandarci che cosa avverrebbe posto che si potesse rigettare la validità universale e necessaria di queste verità. La conseguenza importerebbe, noi già lo sappiamo, nientemeno che il suicidio del pensiero. In altri termini, concedere che il pensiero possa ammettere la negabilità del valore universale e necessario delle verità scientifiche (cioè provate colla deduzione) è lo stesso che ammettere la negabilità del pensare. Pretendere che il pensiero possa ammettere questa validità senza fare calcoli od esperimenti probativi nel senso esatto della parola è lo stesso che pretendere che il pensiero possa funzionare in modo non conforme alle condizioni formali della sua funzione scientifica che gli appartengono necessariamente; il che è assurdo.

6. — Il principio capitale che bisogna riconoscere dunque è che tutti i giudizj universali e necessarj non sono che affermazioni di rapporti logici e che di qui ricavano il loro valore e in certo modo la loro *a priorità*, in quanto che non richiedono l'intervento dell'esperienza nè sensibile nè intellettuale. L'intuizione sensibile, quantunque pura, non fornisce che il materiale *alogico*. I fondamenti scientifici, resi possibili coll' astrazione, colla comparazione, colla sintesi logica delle proprietà, sono gettati dalle operazioni della definizione e della dimostrazione. Tutte le proposizioni della matematica e della fisica esprimenti verità universali e necessarie sono costruite essenzialmente sullo stesso tipo, cioè non affermano nulla dell'esistenza. Per presentare ora sotto il suo aspetto più generale la nostra teoria sulla deduzione, basterà far notare che la natura degli elementi (*data*) non determina la natura dei rapporti (*vincula*). I rapporti logici poi sono affatto indipendenti dalla natura degli oggetti consi-

Digitized by Google

derati. Gli elementi (*data*) possono essere soggettivi od oggettivi, *a priori* o *a posteriori*, puri o empirici, materiali o formali, fenomenici o sostanziali; i loro rapporti logici (*vincula*) sono sempre gli stessi. È in questo senso, non bisogna dimenticarlo, che si può rigettare tanto la teoria di Kant, secondo cui è il pensiero che determina l'oggetto, quanto quella dell'empirismo, secondo cui è l'oggetto che determina il pensiero. La presupposizione indispensabile per noi è invece questa: il pensiero, determinando i rapporti logici dei suoi oggetti (alogici) determina i rapporti logici di tutti gli oggetti possibili (reali o ideali). I rapporti logici dell'essere sono i rapporti logici del pensiero. I rapporti logici degli oggetti esterni sono identici ai rapporti logici degli oggetti interni. Non vi sono due logiche. La logica delle cose è la logica delle idee; la logica della natura è la logica dello spirito. Quando lo spirito trova, da un lato, alcuni rapporti sodisfacenti alle condizioni formali della logica, ha tutto il diritto di presumere che anche nell'altro i rapporti tra gli enti diversi saranno corrispondenti, secondo le stesse condizioni formali. Di qui si vede la possibilità di rispondere in modo convincente ai grandi problemi: " perchè le verità matematiche sono applicabili alla realtà? „ " perchè le verità fisiche sono suscettibili di interpretazione matematica? „ e " perchè il calcolo si riduce all'esperimento (salva la differenza dei simboli) ed entrambi si riducono all'operazione logica della deduzione? „. La cosa in genere deriva dal fatto che la matematica e la fisica sono scienze di puri rapporti logici, e i rapporti logici delle cose sono identici ai rapporti logici delle idee (III, I, § 17).

Così noi possiamo anche comprendere come le scienze esatte siano possibili, malgrado l'estrema inesattezza delle cognizioni relative alla natura sempre alogica dei loro elementi, tanto reali, quanto ideali, cioè all'origine, tanto delle cose, quanto delle idee. Infatti alla determinazione delle verità scientifiche nulla importa che nè il senso nè l'intelletto umano possano mai cogliere l'in sè delle cose singole e l'in sè delle idee. Le cose e le idee singole nelle scienze esatte hanno solo il valore dei dati. Ma questi dati, essendo alogici, non costituiscono nè pure il fondamento delle scienze esatte, il quale si ritrova soltanto nel sistema delle dimostrazioni connesse al sistema delle definizioni e cioè in genere

Digitized by Google

nella deduzione. Insomma, non l'intuizione sensibile, quantunque pura, ma il ragionamento logico costituisce il fondamento delle scienze esatte; non il giudizio in sè e per sè considerato, quantunque sintetico ed *a priori*, ma la deduzione ci dà la certezza apodittica delle verità. Il lettore comprenderà facilmente come e quanto questa tesi differisca dalla tesi di Kant, il quale afferma che " le proposizioni della matematica si fondano sull'intuizione „ e si argomenta di salvare i fondamenti della matematica coll'Estetica trascendentale che esalta il valore delle intuizioni pure e quelli della fisica coll'Analitica trascendentale che proclama la superiorità del giudizio sintetico *a priori*. Non si vuole qui pretendere che Kant non abbia mai riconosciuto l'ufficio ed il valore della deduzione, si vuole soltanto osservare che egli ebbe il torto di non vedere chiaramente ch'era necessario distinguere con cura nei primi principj delle scienze matematiche e fisiche quello che è dovuto all'intuizione da quello che è dovuto al ragionamento; anzi, dirò meglio, di non capire che ciò che è dovuto all'intuizione, quantunque pura, non fa parte dei primi principj della matematica. Una circostanza che bisogna nondimeno mettere in rilievo è che Kant è stato costantemente portato a riconoscere il carattere logico della conoscenza matematica. Infatti nella Metodologia trascendentale [1] apertamente dice che la conoscenza matematica è la conoscenza razionale per la *costruzione* dei concetti, a differenza della conoscenza filosofica che è la conoscenza razionale per concetti. Ma questo limpido concetto non gli impedì di insistere continuamente sulla necessità di ricorrere a una intuizione per spiegare i giudizj sintetici della matematica. E questa tesi è da lui sostenuta con tanta insistenza che al competente lettore riuscirebbero fastidiose le citazioni.

Aggiungiamo che, in modo analogo, è inutile ricorrere all'immaginazione produttiva per la costruzione dei varj enti astratti della matematica, che si introducono poi come primitivi nelle definizioni.

La costruzione degli enti primitivi non ha natura nè valore

---

[1] KANT, *r. V.*, 469.

Digitized by Google

matematico. Questi enti estetici restano sul limitare della scienza. Ma nè la sensibilità, nè l'imaginazione produttiva esauriscono il vero contenuto della scienza esatta. Perchè una proposizione matematica sia vera non basta che i suoi enti o le intuizioni che la compongono prendano necessariamente posto nelle forme dello spazio e del tempo; occorre invece che sia deducibile da un sistema di rapporti premessi. Ora l'impossibilità logica di compiere questa operazione deduttiva coi dati della semplice sensibilità è evidente. Dunque la tesi kantiana quanto all'Estetica trascendentale non è capace di spiegare il fondamento proprio delle verità matematiche. Restringendoci all'esame della teoria kantiana, per ciò che si riferisce alla giustificazione della validità universale e necessaria delle proposizioni della fisica pura, noi vediamo che la teoria dei giudizi sintetici *a priori* è del pari incapace di offrire una soluzione sodisfacente. Kant ebbe il torto di considerare il giudizio in genere come l'atto fondamentale e caratteristico del conoscere scientifico; mentre l'atto fondamentale e caratteristico per la fondazione dei giudizj universali e necessarj è la deduzione dei giudizj.

7. — Pervenuti a tale conclusione, la questione della possibilità o meno della scienza esatta si trasforma in quest'altra: " come sono possibili le deduzioni matematiche e sperimentali? „. Ma a questo problema noi abbiamo già dato una risposta esplicita e, a parer mio, esauriente nella Memoria *Dell'essere e del conoscere*, e le considerazioni precedenti sembrano calzare ad ogni modo alle maggiori esigenze della presente trattazione, perchè, da un lato, dimostrano l'inanità della dottrina kantiana, dall'altro, propongono una nuova soluzione del problema. E se è così, segue che la sintesi *a priori* di Kant, fondata sull'atto del giudizio in genere, è lasciata indietro definitivamente.

8. — Ma, a provare il valore non arbitrario dell'operazione deduttiva che ora si presenta come condizione indispensabile della sintesi apodittica, vuolsi ancora liberare la nostra tesi da alcune objezioni che non ci sarebbe possibile passare sotto silenzio. In vero, è parso che niuna spiegazione della sintesi in parola sia ammissibile all'infuori della kantiana, perchè in ogni caso si farà sempre presupposizione di quei rapporti universali

Digitized by Google

e necessarj che si vogliono spiegare (1). Ma contro questa istanza basterà ricordare che presupposizione non è dimostrazione e minimamente separazione esatta di rapporti variabili da rapporti costanti.

9. — Quanto al perenne ricorso allo spirito pel riconoscimento ed apprezzamento dell'universalità e della necessità è facile notare che bisogna distinguere tra ricorso e ricorso. Il ricorso allo spirito, nel caso dell'operazione deduttiva, è un ricorso condizionato. Invero, nella sintesi deduttiva non si lascia mai che lo spirito nostro ponga spontaneamente e riconosca ed apprezzi di *motu proprio* come universale e necessario ogni rapporto conoscibile. Lo spirito nella sintesi deduttiva non opera mai incondizionatamente ed immediatamente. Invece si richiedono sempre certe condizioni, l'uso di certi strumenti inventivi e probativi, l'impiego di certi criterj. I riconoscimenti, gli apprezzamenti, gli argomenti arbitrarj non si ammettono nella scienza esatta. Ciò che non oltrepassa ancora l'empirico non fa ancora parte della scienza. Del pari niente importa che certi termini del giudizio abbiano origine e valore empirico, giacchè la scienza non ha per oggetto la determinazione dei termini semplici ma dei rapporti costanti; cioè non sono fatto scientifico nè i corpi o le cose, nè i fatti, nè i rapporti variabili delle

---

(1) Vale la pena di riferire a questo riguardo l'osservazione veramente calzante del Fiorentino. — " Ammettiamo per poco che la spiegazione di Kant non sia la vera. Ammettiamo che la connessione universale e necessaria del giudizio dipenda invece dal giuoco delle rappresentazioni stesse, dalla loro ripetizione, dalla elisione delle note differenti, dalla permanenza delle identiche. Ma allora chi riconosce la costanza d'una nota? chi e come e perchè riconosce l'identità? e chi la diversità? e chi giudica essenziali le identiche e accidentali le differenti? Quanti rapporti non si presuppongono qui nello spirito e dallo spirito! Ma allora, non sono cotesti, elementi puri, se lo spirito se ne serve per ordinare le sue rappresentazioni? Ovvero si dirà che le rappresentazioni fanno da sè: si riconoscono identiche o diverse, si dichiarano semplicemente accidentali per propria forza, per un congegno quasi meccanico della loro mutua azione? Ma questo non sarebbe fare altrettante ipostasi delle rappresentazioni, come prima s'era fatto delle facoltà dello spirito? „ (Fiorentino, *Elem.*, I, 102).

Digitized by Google

cose, nè le idee composte che entrano nei giudizj universali e necessarj, nè pure le idee primitive, nè pure i così detti principj logici fondamentali, nè i rapporti variabili delle idee. Ciò che ha valore scientifico è permanenza della *funzione* infigurata (legge), cioè quella sintesi che sodisfa alle condizioni della deducibilità, essendo il risultato di quell'operazione simbolica di cui vogliamo enunciare anche qui il problema logico fondamentale. Questo problema, fornito anzi dalla dottrina logica elementare, è il seguente: Dato un sistema qualunque di relazioni (enti o fatti, cose o idee in relazione) in cui entri una data quantità, trovare di quali quantità essa è data indipendentemente (per mezzo dell'*eliminazione* delle variabili indipendenti) e di quali è funzione (per mezzo della *risoluzione*). Questo problema si risolve apparentemente in due modi diversi, cioè o col calcolo matematico o con l'esperimento fisico. Ma, logicamente parlando, il metodo è uno solo, cioè il deduttivo. Colla deduzione a punto si ottiene e si verifica l'isolamento degli antecedenti e dei conseguenti e così quella separazione delle proprietà o relazioni essenziali (o variabili dipendenti) dalle proprietà o relazioni accidentali (o variabili indipendenti) senza cui sarebbe impossibile l'opera della scienza. Isolare una funzione significa determinare una legge, cioè un giudizio sintetico deduttivo [1].

10. — Noi faremo infine alcune altre riflessioni sui principj così detti logici e sul valore della fede, ammessa per ipotesi, nella uniformità dei processi naturali. Dire che non è vero che tutte le verità universali e necessarie sono deduttive, cioè dimostrabili perchè tutte si basano sui principj logici che sono indimostrabili, è commettere un paralogismo. Un paralogismo, perchè ciò che si fonda sopra un'altra cosa non si può e non si deve mai affermare che in genere si identifichi con essa. Tanto è

---

[1] È interessantissimo osservare che la formula generale riferita, comprendendo il processo dei così detti quattro metodi induttivi del Mill (concordanza, differenza, residui, variazioni concomitanti) e riducendo i loro problemi allo stesso problema fondamentale della dottrina logica elementare (Nagy), sopprime la trattazione della logica induttiva che forma il patrimonio quasi esclusivo della logica del positivismo. Cfr. *Del nuovo spirito*, etc.

Digitized by Google

vero che tutto il pensiero umano in genere si fonda sui così detti principj logici, nel senso che non sa e non può farne a meno nel suo ragionare; tutta l'esperienza, voglio dire, si fonda sopra il perenne e costante impiego di tali principj e tuttavia sarebbe imperdonabile errore confondere la logica empirica colla logica scientifica, confondere l'esperienza colla scienza. Uno spirito perfettamente conscio della validità empirica costante dei quattro principj non diventa per ciò stesso capace di scoprire e di dimostrare ineccepibilmente una legge, sia dello spirito, sia della natura, *ipso facto*, cioè *principiis ipsis dictantibus*. Dunque, questi principj, prima che logici, sono principj empirici; anzi non sono propriamente principj logici, perchè servono solo alla retta conoscenza degli elementi o termini in cui — come già fu detto — non consiste l'oggetto della scienza. E in modo analogo, dire che la validità universale e necessaria della verità scientifica è viziata dall'atto di fede pregiudiziale sull'uniformità della natura è commettere un altro paralogismo, perchè è evidente che non bastano gli atti di fede (sull'impossibilità di ammettere che in condizioni identiche si produca un fenomeno differente) per iscoprire e dimostrare la verità della scienza, in guisa che ogni spirito contrario sia forzato ineluttabilmente all'assenso.

11. — Con questi risultati abbiamo anche modo di intendere meglio la dottrina kantiana della sintesi *a priori* secondo il logo proprio alla soluzione deduttiva qui sostenuta e di dimostrare la sua logica insussistenza. Infatti, quando vediamo che alla domanda seguente: " Come sono possibili i giudizj sintetici *a priori*? „ Kant risponde che la sola originaria unità dell'appercezione è il principio della possibilità della conoscenza *a priori*, perchè per essa si concepisce l'unità intellettuale del vario sensibile, immediatamente appare che la spiegazione di Kant si riduce al seguente circolo vizioso: " Com'è possibile la sintesi? La sintesi è possibile colla sintesi! „.

Invece nella nostra trattazione con logo affatto esplicito la domanda di Kant si risolve nella seguente: " Come sono possibili, non i giudizj, ma le verità sintetiche necessarie ed universali delle scienze esatte? „ e la risposta si può esprimere così: " La sintesi scientifica di valore necessario ed universale è pos-

Digitized by Google

sibile solo colla deduzione che è duplice, cioè pel calcolo e per l'esperimento „. Da questa generalissima posizione del problema abbiamo un metodo di conoscenza delle verità universali e necessarie non come un artificio arbitrario della trascendentale unità ma come necessaria condizione in qualunque fase della ricerca o della dimostrazione della verità. Per conseguenza noi ammettiamo che solo le verità deduttive sono necessarie ed universali. E questo chiarisce tutta la natura e la portata logica della nostra proposizione riformativa della filosofia kantiana. Kant esplicò alcun poco la concezione logica delle verità universali e necessarie, ma non quanto richiede la logica stessa.

Molti critici hanno quindi creduto che Kant, aderendo al principio di causalità indispensabile alla formazione dei giudizj sintetici *a priori*, abbia abbandonato definitivamente il principio dell'identità indispensabile alla costituzione della logica formale; perciò, facendo corrispondere al primo principio la logica della diversità, cioè la logica causale ed estensiva della realtà o senz'altro la logica reale, al secondo la logica dell'identità, cioè la logica esplicativa del pensiero o senz'altro la logica formale, hanno concluso che Kant negò, anzi sprezzò assolutamente la logica formale.

Le interpretazioni logiche fin qui dichiarate non permettono più questo giudizio gratuito e, quanto alla presunta opposizione della logica nuova o reale o estensiva alla logica antica, formale o esplicativa, lo respingono affatto. Lo respingono, perchè Kant sostenne solo che la logica formale (e per questa intendeva certo la logica del pensato) non è tutta la logica perchè resta qualcosa fuori di essa. Riducendo erroneamente, da un lato, tutta la logica formale all'impiego del principio di identità il quale non ci fa mai uscire dal concetto posto e si contenta di esplicare analiticamente l'implicito, e ritenendo, per contro, che il principio della causalità dice questo: " è unita una cosa con un'altra tutta diversa „, era naturale che Kant si domandasse: " come dunque questo principio sintetico ed estensivo della logica reale si lascierebbe comprendere dal principio analitico ed esplicativo della logica formale? „ E la sua conclusione, date le premesse, non poteva essere che negativa. Posto che la logica formale sia la logica analitica ed esplicativa dell'identità e che la logica

Digitized by Google

reale sia la logica sintetica ed estensiva della diversità, l'insufficienza metafisica della logica formale è evidente.

Ma Kant non credette per questo di negare in modo assoluto il principio della logica formale. Infatti nel suo scritto sul " *Concetto della quantità negativa in filosofia* „ egli dice: " Io comprendo bene come vi sia passaggio dal principio alla conseguenza, secondo la regola dell'identità... „, ma " come posso io comprendere colla stessa regola che, posta qualche cosa, vi sia qualche altra cosa differente? Io chiamo logica la prima specie di principio, la seconda reale „ (1). Questo passo non può certo esser addotto per provare che Kant respinge assolutamente la regola dell'identità. È chiaro che Kant sostiene la necessità di ammettere, oltre alla regola di identità, un'altra regola e precisamente quella di causalità capace di farci uscire dal concetto dell'objetto, ma non si può affermare che Kant, col principio di causa, distrugga la logica formale.

La filosofia kantiana importa la necessità di passare dalla logica formale del concetto alla logica reale dell'oggetto. Per questo sembra rompere affatto i cancelli della logica formale, e l'ipotesi si rafforza quando si pensa che Kant disprezzò le scolastiche sottigliezze delle quattro figure sillogistiche e deplorò a più riprese l'ingrata aridità della logica antica. Bisogna però osservare che Kant, approvando la logica reale, non comprese d'aver scoperta un'altra logica formale, intendo dire la *logica formale della realtà*. Perciò non si può objettare altro se non questo, che egli passò da campo a campo, ma non potè distruggere l'essenzialità entelechica della forma, il cui logo riflesso nell'ordine della scienza finita si deve ritenere come assoluto. La verità profonda del criticismo consiste in ciò, che la logica trascendentale, se non ponga la forma della realtà, non può nè pure diventare reale.

La nozione posta della forma logica della realtà è l'assoluta esigenza del pensiero puro, e solamente riflettendo alla logica formale della realtà, incomincia la logica metafisica. Il difetto

---

(1) KANT, *Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen* (1763); in I. K. W. (Bruno Cassirer, 1912), II, 240-241).

Digitized by Google

del criticismo proviene da ciò, che Kant, fondando la logica reale, non comprese come questa logica non può sussistere altrimenti che quale nozione fenomenologica equivalente della logica formale, e che in entrambe *l'unità della forma e della materia è immanente nell'universale realtà.*

12. — La nozione della forma, esplicando il suo logo immanente nell'universale realtà, se avverta la ricca mediazione dissimulata dalla deduzione nel suo duplice aspetto, procede dalla sua posizione immediata nella riflessione mediata, perciò crede che la logica reale sia un'altra logica opposta alla logica formale. In queste condizioni ogni sistema sta attaccato dogmaticamente alla sua posizione, per non essere soppresso dagli opposti e rigetta polemicamente tutti gli altri.

Il momento supremo della nozione della forma, invece, enuncia la dualità immanente delle due logiche. Esso è l'unità distinta della necessità e dell'universalità della logica formale-concettuale e della logica formale-materiale o reale, e per ciò quanto propriamente importa in ogni logica è la sintesi delle verità necessarie ed universali. Se queste verità non si potessero nè scoprire nè dimostrare col principio d'identità, nè in logica formale nè in matematica, queste scienze sarebbero una vera tautologia. Passando al campo reale, ove impera il principio di causalità, analogamente si presenta la possibilità di scoprire e di dimostrare certe verità necessarie ed universali che formano il tesoro delle scienze fisiche. Allora sui due casi, purificando il concetto della forma logica, cioè ponendo che nessuna forma logica possa dirsi veramente tale se non venga scoperta e provata universale e necessaria collo strumento della deduzione, si conferisce alla logica formale la sua teoretica ampiezza, concependola come teoria delle relazioni morfologiche deduttive dell'universale realtà. Così noi riformiamo la profonda idea aristotelica-leibniziana-kantiana circa la logica formale e reale, cioè poniamo che nel campo reale, ove col principio della causalità e collo strumento della deduzione sperimentale impera la logica reale, a punto per questo imperi la logica formale col principio dell'identità e collo strumento della deduzione razionale. Riassumendo, il metodo kantiano per la speculazione della sintesi *a priori* non è avverso alla logica formale, ma non giunge

Digitized by Google

alla nozione concreta della logica formale della realtà, che anzi si potrebbe dire un formalismo critico trascendentale, meglio che un realismo o un idealismo. Osserviamo che Kant non vide, da un lato, la matematicità della sillogistica, dall'altro, la logicità deduttiva dello sperimento, inoltre ignorò la natura e l'esigenza formale della logica trascendentale, infine si illuse d'aver trovata la soluzione logica della sintesi *a priori* della scienza, mentre coll'affermare che tal sintesi deriva, come disse lo Steinthal, dalla *schöpferische Macht des Apriori,* altro non fece che dogmatizzare una sintesi di cui ciò che veramente importa è sapere le condizioni necessarie e sufficienti della sua possibilità.

13. — Fin qui abbiamo consultato il metodo, abbiamo indagata la natura e la virtù d'uno strumento; v'ha di più, dobbiamo comprendere l'intelligibilità, l'oggettività e la necessità delle leggi donde risulta il valore della scienza, che è potissimo argomento di questo sistema teoretico. Il Boutroux, per combattere il valore della scienza, esamina da questo triplice punto di vista le otto seguenti classi di leggi: logiche, matematiche, meccaniche, fisiche, chimiche, biologiche, psicologiche, sociologiche. Seguendo da vicino la sua importante trattazione, noi cercheremo ora di difendere la tesi dell'intelligibilità, dell'oggettività e della necessità di queste leggi, ritorcendo contro la tesi del Boutroux i titoli stessi che egli adduce in suo favore (1).

14. — Rispetto alle leggi logiche, secondo il Boutroux, si devono anzitutto distinguere le leggi della logica ordinaria o sillogistica fondata da Aristotele e quelle più generali ancora della logica pura, cioè i tre principj di identità, di contradizione e del terzo escluso. Ora, solo queste ultime rappresentano il tipo perfetto dell'intelligibilità perchè si fondano sul rapporto evidente dell'identità pura. Le prime invece, contenendo, oltre alle leggi della logica pura, elementi materiali non inclusi nelle leggi logiche pure, non sono perfettamente intelligibili.

---

(1) Boutroux, *De l'Idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*, (1892-93) 1895. Cfr. inoltre: *De la contingence des lois de la nature*, 1879. Cfr. in proposito: Masci, *L'idealismo indeterminista*, II. Napoli, 1898.

Digitized by Google

Il concetto importa una moltiplicità eterogenea ridotta in modo oscuro ad unità; il giudizio, l'oscuro legame tra il soggetto e il predicato che non può ridursi, sotto pena di tautologia, all'identità; il sillogismo solleva le objezioni, non mai chiaramente confutate, della tautologia e del circolo vizioso, e in generale suppone l'oscura distinzione dell'implicito e dell'esplicito. Quanto all'oggettività è evidente che, se le leggi logiche pure non si possono dire soltanto soggettive, data la loro assoluta necessità, esse però non ci dicono se la natura delle cose sia del pari ad esse conforme. La dottrina eleatica contradice alla dottrina hegeliana. Qual'è la vera? Nè pure può affermarsi senz'altro l'oggettività delle leggi sillogistiche, benchè molte volte si veda che i fatti possono convenire coi nostri ragionamenti. È probabile che nella natura si riscontri una certa tendenza verso la logicità, e, in certo senso, si può ammettere che nelle cose esistano relazioni corrispondenti all'incatenamento del sillogismo. Ma *a priori* nulla si può affermare intorno all'oggettività. Quanto alla necessità si può convenire che essa è massima dal punto di vista formale; ma questo pregio non avviene che a scapito dell'oggettività che, per tal modo, è minima. La corrispondenza della necessità logica alla reale non può d'altronde essere provata che dalle altre scienze particolari. Invero, mentre la logica esige generi di comprensione e d'estensione sempre ed esattamente determinati e pone una classificazione dei generi, nulla prova che in realtà esistano generi aventi comprensione ed estensione determinate, esatte ed immutabili, chè anzi le variazioni sono implicite nel concetto medesimo di legge. Di più è noto che le classificazioni, che noi crediamo naturali, col progresso delle osservazioni appajono tutte artificiali, e si domanda se non converrebbe sostituire ad ogni sistemazione razionale il disegno puro e semplice d'un albero genealogico. In conclusione, le leggi logiche non sono perfettamente intelligibili, nè oggettive, nè necessarie.

Ma questi argomenti non resistono alla critica. Invero, non importa alla tesi dell'intelligibilità che le leggi logiche sillogistiche siano o no fondate su elementi riducibili al puro pensiero. Questi elementi fondamentali delle leggi, ormai lo sappiamo, non sono che i *dati*, la cui intima natura non richiede

Digitized by Google

d'essere in nessun modo determinata, omogenea ed esclusivamente analitica. La natura delle leggi logiche (*vincula*, funzioni) non trae dalla natura degli elementi variabili posti in rapporto.

Inoltre, le leggi logiche fondamentali (princ. d'identità, contradizione, ecc.) di cui parla il Boutroux, non soltanto non sono tutta la logica, ma non sono nè pure leggi logiche, sono condizioni richieste dal calcolo logico, dati al calcolo logico, non dati del calcolo logico. La logica sillogistica quindi non perde nulla del suo valore formale se, con Aristotele, definisce il principio di contradizione implicando i tre elementi extralogici: del medesimo soggetto, tempo e rapporto. La formula stessa " A è A „ che si afferma perfettamente intelligibile non ha vero senso logico, ma solo senso empirico condizionale. Il concetto e il giudizio, dal punto di vista logico, s'intende, si possono considerare come forme analitiche pure. Il sillogismo, per sfuggire perfettamente alle objezioni classiche del circolo vizioso o di tautologia, non ha bisogno di rifugiarsi in nessuna distinzione confusa, richiede solo d'essere riconosciuto, com'è, un'operazione di calcolo analitico, proporzione o equazione secondo i casi, sodisfacente al principio condizionale dell' identità. Gli elementi irreducibili al rapporto analitico che esso contiene non viziano la purezza della deduzione analitica. Solo da questo punto di vista conserva tutta la sua chiarezza. E come tale fu considerato anche da Aristotele. Circa l'oggettività, il Boutroux perde di vista che ciò che costituisce l'essenza della legge è la formula unica di un rapporto di variazioni cioè la funzione, non le variazioni che essa comporta nelle sue variabili, cioè nelle cose e nei fatti della realtà. La lotta delle cose poi, quand'anche la si voglia ammettere con Hegel, mentre significa che le cose sono in rapporto, non impedisce la formula unica del rapporto delle loro stesse variazioni contrastanti. Infine, l'operazione tipica della logica non è la classificazione, ma la deduzione. Quindi, se la classificazione razionale stabile non si riscontra in natura, ben si riscontrano i rapporti costanti trovati e provati col metodo sperimentale. Sperimentare infatti è dedurre. Sperimento è deduzione reale. Dunque le leggi logiche sono perfettamente intelligibili ed oggettive.

Quanto al loro significato, non fa d'uopo attendere dalle altre

Digitized by Google

scienze particolari la dimostrazione della corrispondenza della necessità formale alla necessità reale delle cose. Poichè i rapporti non sono nè oggettivi nè soggettivi, ma tutti omogenei, cade una volta per sempre la questione della loro realizzabilità. È la differenza irreducibile della natura dei simboli reali e ideali che maggiormente colpisce i sensi inesperti e fa credere all'eterogeneità dei rapporti costanti. Ma la critica epistemologica della deduzione non tarda a mettere in chiaro la vanità di quella credenza, come fu dimostrato nelle considerazioni precedenti (III, II, § 6). La necessità non ha bisogno di realizzarsi per essere reale. L'anima dei giusti rapporti è omogenea in ogni ordine seriale, sia della oggettività concorrente, sia dell'unità centrale. La forma logica è propria tanto alla realtà quanto all'idealità. La necessità logica dei rapporti seriali costituisce la vera natura intima delle cose che alla scienza importa ed incombe di determinare.

15. — Rispetto alle leggi matematiche, secondo il Boutroux, è superfluo porre la questione della perfetta intelligibilità. Infatti i matematici stessi sono ben lontani dall'accordare a Leibniz che le matematiche non costituiscono che un'applicazione, una promozione particolare della logica generale. E ciò per varie ragioni. Anzitutto, perchè sotto il nome diverso di giudizj sintetici *a priori*, postulati, assiomi, definizioni, fatti fondamentali, le matematiche ammettono certi *principj* fecondi ma *impenetrabili*, veri *artificj* che hanno posto nella scienza, solo perchè essi *riescono* praticamente.

Quindi, perchè, invece di partire come la logica da dati di cui si propone l'analisi, la matematica fa opera essenzialmente *sintetica*; essa pone dei rapporti, essa genera il composto.

Infine, perchè il *raziocinio per ricorrenza*, sì frequentemente usato da essa, è una vera induzione; induzione apodittica, giacchè la dimostrazione vi è estesa a tutti i casi possibili; vera induzione fra tanto, poichè essa versa prima sul particolare e la generalizzazione non viene che in seguito.

Quanto all'oggettività, secondo Boutroux, la realizzazione della matematica è impossibile, sia perchè importerebbe la realizzazione dell'*infinito attuale*, ciò che è inconcepibile, sia perchè non si può dire, con certi idealisti, che essa è reale nel senso che è da vedersi in essa l'*objettivazione del pensiero*, perchè al-

Digitized by Google

lora essa dovrebbe essere perfettamente intelligibile, mentre, per le ragioni anzidette, non lo è, sia perchè, d'altronde, le nostre matematiche non rappresentano che *una forma particolare* della matematica, che noi manteniamo solo perchè ci pare *la più semplice e la più comoda.*

Quanto al significato oggettivo della loro necessità, questa è già meno attendibile della necessità logica perchè impiega assiomi imperfettamente intelligibili e, analogamente, la sua applicazione alla realtà non può essere provata che dalle scienze concrete.

Ma parmi che anche questi argomenti siano poco sicuri, per non dire molto fallaci. Fallaci mi sembrano i primi, perchè la matematica può, anzi deve, riconoscere che i su detti principj non sono logici, senza nulla perdere della sua logica intelligibilità tutta consistente nella deduzione delle funzioni, non nella natura dei *dati.* Il raziocinio per ricorrenza poi non è un'induzione, ma una vera e propria deduzione. Nè men fallaci tornano i secondi, poichè la realizzazione dell'infinito attuale non sarebbe che la realizzazione di un *dato* non di una legge, quindi la sua impossibilità non prova nulla. La successiva objezione cade, perchè la matematica è perfettamente intelligibile per le anzidette ragioni. E l'ultima del pari non regge, perchè le nostre matematiche, se non rappresentano la forma particolare che corrisponde alla realtà contingente delle cose e dei fatti, rappresentano invece — quel che più importa — la forma universale e necessaria che corrisponde alla realtà dei rapporti costanti delle cose e dei fatti. Ciò è provato dalle applicazioni della fisica matematica e dal riconoscimento stesso della comodità. Infine, la differenza delle forme matematiche consiste, non già nella deduzione, ma nei dati prelogici che sono posti ad arbitrio, poichè in ogni matematica la deduzione è valida nello stesso senso. Dunque, anche le matematiche sono perfettamente intelligibili ed oggettive e il loro significato è reale e necessario, nel modo che deve essere intesa la realtà dei rapporti costanti e la loro necessità. Giacchè o le operazioni matematiche sono deduttive o non lo sono. Se si afferma che non lo sono, bisogna anche dimostrarlo e questa dimostrazione logica manca. Se si ammette che sono deduttive, siccome la deduzione è unica, così

Digitized by Google

segue l'unità omogenea d'ogni deduttiva necessità, la cui realtà poi è massima di per sè stessa.

16. — Rispetto alle leggi meccaniche, secondo il Boutroux, è del pari insostenibile la tesi della loro intelligibilità, perchè esse, da un lato, non sono che una semplice complicazione delle leggi matematiche, dall'altro, esigono l'introduzione di molti elementi irreducibili, tanto alle matematiche, quanto alla logica.

Infatti, malgrado ogni sforzo per ridurre la nozione di forza ad elementi puramente matematici (per esempio, la definizione: il prodotto della massa per l'accelerazione), è evidente che essa chiude qualche cosa di nuovo, l'idea di causalità fisica, o più tosto l'idea della legge naturale propriamente detta, ecc. Non si può neanche dire che la nozione della legge naturale risulti immediatamente dalla nostra costituzione mentale, come forma necessaria per ridurre la diversità dei fenomeni all'unità dell'appercezione, secondo la teoria di Kant. Anzitutto, non è evidente che lo spirito abbia questo rigoroso bisogno di unità che si afferma. La storia della filosofia presenta, tanto spiriti orientati verso la spiegazione dell'uniforme per il multiplo, quanto il rovescio, cioè logici innamorati della riduzione all'unità. Inoltre, si potrebbe domandare se le categorie kantiane, che lasciano i fenomeni esteriori gli uni agli altri, avvicinandoli solo come le pietre d'una casa, sodisfino realmente a questo bisogno di unità.

Quanto all'oggettività, è vero che le leggi meccaniche stringono la realtà più da vicino che le leggi matematiche, ma non si confondono con essa. Basta pensare all'introduzione indispensabile di tante nozioni, come lo spazio omogeneo ed infinito, l'atomo esteso ed individuale, il movimento, la causalità, che in fondo sono poi tante cose inintelligibili e contraddittorie se si vuol farne degli esseri, e non dei simboli utili allo spirito per sottomettere le cose alla matematica, e fra tanto sono tutte irriducibili alle pure determinazioni matematiche. Infine, sarebbe illegittimo trasportare nella realtà la spiegazione puramente deterministica della meccanica, perchè si affermerebbe con imprudenza l'immutabilità delle azioni della natura, mentre nulla prova che il sostrato reale dei fenomeni meccanici sia esso stesso meccanico e soggetto al determinismo. Le leggi non sono altro che un insieme di simboli creati dallo spirito per sottoporre le

Digitized by Google

cose alla sua necessità, cioè al suo vincolo deterministico che è il vero bisogno della scienza. La distinzione che il determinismo introduce fra leggi e fenomeni non è che un artificio per ridurre in idee la maggior parte possibile della realtà data. Questa distinzione non esiste nella realtà.

Ma anche coteste difficoltà svaniscono, per le ragioni seguenti. La nozione di forza non è che un dato per la meccanica, non una legge meccanica. La sua irriducibilità ad elementi puramente matematici non significa nulla per l'intelligibilità delle leggi. Quel qualche cosa di nuovo che essa chiude con sè non è, di nuovo, che un dato, non una legge. Anche se fosse l'idea della legge naturale medesima, non sarebbe la legge medesima. È poi inutile discutere sui bisogni dello spirito. Il Pluralismo e il Monismo sono interpretazioni filosofiche, non leggi meccaniche. Anche Kant e il pietroso edificio delle sue categorie può lasciarsi da parte. Le leggi meccaniche sono ben altro. Infine, è chiaro che, se le leggi meccaniche, pur stringendo più da vicino la realtà, non si confondono con essa, ciò deriva dalla ben nota ragione che un rapporto non può adeguarsi ai suoi termini singolarmente considerati. È assurdo sperare che le leggi meccaniche o altre, stringano tanto da vicino la realtà da confondersi colle cose e coi fatti. In tal caso cesserebbero di essere quello che sono. Esse si confondono però con i rapporti costanti degli elementi reali che la scienza meccanica è giunta a determinare. Lo spazio, l'atomo, il moto, la causalità, ecc., non sono le leggi meccaniche. Ecco perchè non si possono realizzare. La stessa realizzazione delle leggi non può farsi per cose o esseri individuali, ma per rapporti infigurati. Dunque non cade la tesi dell'intelligibilità e dell'oggettività delle leggi meccaniche. Parlare poi di leggi mutabili sull'unico fondamento della mutabilità dei loro termini è un'ingenuità. Contestare da ultimo la distinzione tra fenomeni e leggi, nel senso, s'intende, di distinzione tra *data* e *vincula*, tra fatti e funzioni, tra variabili indipendenti e dipendenti, è misconoscere la natura e l'esigenza del calcolo a un grado tale che resta inutile ogni discussione. Tanto varrebbe sostenere che la logica è un artificio del determinismo, perchè nel pensiero non esiste la distinzione fra le premesse e la conclusione d'un sillogismo.

Digitized by Google

17. — Rispetto alle leggi fisiche, secondo il Boutroux, bisogna ammettere che anch'esse introducono qualcosa di nuovo, cioè la qualità, elemento di differenziazione e di eterogeneità inconfondibile col suo equivalente meccanico. Dunque non sono analiticamente intelligibili. Si aggiunge, in prova di questa sovraposizione di nuovi elementi, un gruppo di fatti e di nozioni caratteristiche ai fenomeni fisici, come l'irreversibilità, il calore, il principio della conservazione dell'energia (considerata come un'idea direttrice della scienza, ben più che come una condizione inerente alla natura delle cose, cioè all'essenza dei fenomeni fisici), il fondo di vita e di cangiamento inesauribile in tutte le cose reali, l'indeterminazione invincibile delle medie relative agli insiemi meccanici dovuta certo alla contingenza dei particolari. Infine, nè pure è ammissibile la loro necessità reale, perchè questo importerebbe la riduzione dello sperimentale al logico, che è impossibile. Quindi la fisica è chiusa in questo dilemma: o necessità senza determinismo, o determinismo senza necessità. Se poi si apprezzi la sempre aperta questione della mutabilità delle leggi, segue la conclusione che il determinismo fisico diventa sempre più oscuro e meno riducibile al tipo del rapporto analitico, che solo sarebbe necessario.

Se non che, anche queste objezioni ruinano da sè stesse, perchè ripetono il solito errore cioè lo scambio della cosa colla legge, dell'elemento colla funzione. L'intelligibilità della legge fisica non è mai infirmata nè dalla variabilità, nè dalla contingenza dei particolari. La natura delle cose elementari non è mai ricercata dalla fisica, la quale cerca solo la costanza dei loro rapporti di variazione, ed acquista pertanto la sua piena, benchè relativa, oggettività. Rimarrebbe ora da dimostrare il niun fondamento delle ragioni addotte contro la necessità reale delle leggi fisiche. Ma, poichè questo punto si riduce alla dimostrazione della riducibilità dello sperimentale al logico, tesi che io ho lungamente trattata, discussa e assicurata anche, io credo, nelle opere precedenti, così non aggiungo parola in proposito.

18. — Rispetto alle leggi chimiche, il Boutroux contesta l'intelligibilità, osservando che la chimica si allontana sempre più dalla pura intelligibilità matematica, per il suo postulato sulle

Digitized by Google

specie materiali distinte o corpi semplici, relativamente stabili nella natura (Lavoisier). Aggiunge che la differenza tra la fisica e la chimica è grande circa la stessa teoria atomica ed a proposito della teoria della valenza. Infine, rileva che lo stesso atomismo riposa sopra una finzione, poichè l'atomo non cade sotto i sensi. Quanto all'oggettività, oppone che la finzione dell'atomo non giunge a riprodurre tutta la varietà e le complicazioni della natura. Invano si fece dell'atomo un centro inesteso di forze, gli si accordò facoltà psichiche, un rudimento di sensibilità e di pensiero. L'atomo realizzato suppone la realizzazione dell'estensione omogenea e vuota. Quanto al significato dei principj chimici rispetto al determinismo, tralasciando le considerazioni filosofiche, è da notare che il principio della permanenza del peso dei corpi è stato assai male interpretato. Il suo valore di fronte al principio del movimento e del progresso è più tosto un pregiudizio. La permanenza è più uno stato ed un limite fenomenico che una necessità, e forse è il caso di distinguere tanti determinismi, quanti sono gli ordini delle leggi nella scienza.

Ma queste objezioni non resistono meglio delle precedenti. Il postulato sulle specie materiali distinte, la valenza come fatto e l'atomo non sono leggi chimiche ma i dati di tali leggi perfettamente intelligibili come funzioni. La realizzazione dell'atomo parimenti non sarebbe che un fatto. Si sa che la teoria non è che o l'ipotesi o la descrizione d'un modello deduttivo. Le leggi chimiche, d'altronde, si realizzano benissimo nella chimica applicata. Ma non avrebbero nè pur bisogno di questa controprova per esser oggettive. La loro oggettività risiede nell'oggettività dei rapporti che è sempre identica, malgrado la diversità degli elementi.

19. — Rispetto alle leggi biologiche, il Boutroux continua a negare l'intelligibilità, dichiarando che nè pure la biologia si lascia spiegare cogli elementi scientifici inferiori, come la vita non si lascia ridurre alle sole forze fisico-chimiche. Essa ha caratteri proprj ed irreduttibili, cioè una flessibilità ed un'instabilità singolari, manifestanti una potenza interiore di adattamento, l'organizzazione, cioè l'ordine gerarchico delle parti subordinate le une alle altre, e la finalità. Questi caratteri non si lasciano

Digitized by Google

trattare matematicamente, mentre può dirsi che ciò che si lascia trattare matematicamente lascia fuori la parte migliore e più caratteristica dei fenomeni. La reazione del vivente non è solo quantitativa ma qualitativa. Il riflesso organico è bilaterale: fisico-chimico e fisiologico, ed avviene secondo un'interna ed evidente finalità. Circa l'origine della vita, la creazione d'una sostanza organica con materie organiche non è ancor fatta. Quindi il determinismo meccanico è vinto. Inoltre, anche se la vita potesse crearsi con esperienze di laboratorio, bisognerebbe allora identificare lo sperimentatore intelligente con la natura fisica. Circa l'origine delle specie viventi e i rapporti reciproci dei viventi, lo stesso darwinismo non riesce ad eliminare la finalità. Infatti, come si spiega la gradazione degli esseri viventi? la fissità ideale della specie? Come si spiega la selezione naturale, senza ammettere negli esseri un istinto capace di scegliere, più o meno confusamente, i mezzi proprj ad assicurare la vita? L'evoluzionismo, che pretende sostituire il meccanismo alla finalità, elimina forse la finalità esterna, ma non riesce a sbarazzarsi dell'immanente. Le leggi storiche che esso introduce sono contradette dal fatto che noi ci allontaniamo sempre più dalla necessità. In conclusione, nè la considerazione dell'essere vivente in sè, nè quella dei rapporti degli esseri viventi fra loro riescono a provare l'intelligibilità, l'oggettività e la necessità delle leggi biologiche.

Sarebbe malagevole, per mio avviso, distruggere tutte le ragioni addotte dal Boutroux. Qualora si dovessero considerare come leggi veramente scientifiche quelle che sono addotte dai biologi, sia intorno alla correlazione dei movimenti fisici e dei movimenti vitali, sia intorno all'evoluzione degli esseri viventi, le objezioni del Boutroux sarebbero quasi tutte inoppugnabili; quindi bisogna rendere giustizia al merito delle sue dotte speculazioni. Ma la maggior parte delle teorie della biologia, spacciate per leggi scientifiche, non sono tali perchè non sono dedotte nè per calcolo nè per sperimento. Quindi torna inutile confutarle, finchè la biologia non sia una scienza esatta. Non di meno si potrà osservare che la questione della novità degli elementi biologici non ha interesse per la tesi dell'inintelligibilità analitica delle leggi.

Digitized by Google

La vita, le variazioni dei viventi e la morte non sono leggi ma fatti. Noi li apprendiamo dall'esperienza. Lo spirito li riconosce, li vive, li patisce, li avversa, li cerca o se ne serve dove può, come può e fin che può. Ma la conoscenza scientifica non si adegua alla conoscenza empirica e tanto meno produce o crea questa stessa realtà degli elementi, perchè non s'adegua ad essa, e non potrebbe adeguarsi senza cessare di essere la determinazione dei rapporti costanti fra questi elementi. I caratteri biologici sono fenomeni d'esistenza. Il riflesso organico qualitativo e teleologico è un dato. L'origine della vita dell'individuo non è una legge, l'origine delle specie viventi del pari. Nè il darwinismo, nè l'evoluzionismo, nè il meccanismo sono teoremi dimostrabili con metodo deduttivo. Le poche leggi biologiche che sono veramente tali sono perfettamente intelligibili e necessarie come funzioni e oggettive per le loro applicazioni. Non bisogna confondere le pretese di alcuni biologi colle verità delle scienze esatte. Si dirà forse che questa altera e urtante rigidità, da un lato, è molto comoda per difendere a tutti i costi una piccola teoria, dall' altro, è molto miserabile perchè non spiega nulla? Ma queste satire potranno ferire soltanto coloro che sono solleciti di salvare l'apparenza scientifica dei loro ingegnosi pregiudizj. Io so bene che i biologi scienziati non discendono formalmente allo scambio d'una proposizione teorica, per quanto plausibile, con una legge, e bandiscono gli equivoci dal piccolo numero delle loro trovate e provate verità. Ma i più non agiscono con questa prudenza e sentenziano di leggi biologiche senza l'impiego del metodo deduttivo. Poste queste premesse, vano è l'opporsi alle illazioni. Ora noi chiederemo a loro stessi su quali prove fondino il valore scientifico delle loro presunte leggi e poi lascieremo alla logica di misurarne la giusta portata.

20. — Rispetto alle leggi psicologiche, il Boutroux seguita ad objettare, contro l'intelligibilità, che l'oggetto della psicologia è il pensiero, proprietà nuova e irreducibile alle precedenti. La reazione psichica infatti si distingue dalla biologica. I fenomeni psicologici non si riducono ai fisiologici. Questi non sono che le condizioni materiali di quelli. L'ipotesi stessa d'una psicologia fisica è assurda, perchè questa scienza dovrebbe conoscere

Digitized by Google

scientificamente a punto quell'insieme di elementi soggettivi e qualitativi della realtà che le scienze positive, per potersi costituire, devono trascurare, perchè non suscettibili di precisione e di calcolo. Le poche leggi psicologiche, inoltre, rispondenti alle esigenze del pensiero scientifico (associazione delle idee) non toccano che una zona della vita cosciente e a punto la materiale. Per estenderne il dominio, bisognerebbe porre altri postulati (atomismo psicologico, parallelismo psicofisiologico) che sarebbero in contradizione coi caratteri essenziali della vita psichica, cioè coll'unità e libertà della coscienza.

In conclusione, nè le leggi ideologiche di associazione, che cercano di connettere fenomeni psichici omogenei, nè le leggi psicofisiche, che cercano di stabilire un rapporto tra i fenomeni psichici e i fenomeni fisici, rispondono alle condizioni dell'intelligibilità e dell'oggettività, e il loro significato non è reale. Le prime sono artificiali, ipotetiche, vaghe e superficiali, incapaci di fondare un determinismo; le seconde sono insignificanti, perchè la psicofisica si travaglia intorno ad un problema paradossale, cioè allo studio scientifico di quel residuo soggettivo che le scienze eliminano per studiare il misurabile, il che propriamente si riduce al tentativo di misurare il non misurabile.

Sarebbe fastidioso ripetere di nuovo le prevedibili risposte alle considerazioni ed alle objezioni del Boutroux. Basterà avvertire che la costituzione scientifica della psicologia è solo in ragione della sua possibilità di adoperare il metodo deduttivo dell'esperimento e del calcolo. Ora, siccome la maggior parte dei fatti psichici disgraziatamente è ancora refrattaria a tale metodo, così avviene troppo spesso il solito scambio della proposizione induttiva colla deduttiva, dell'ipotesi colla verità. Ma il Boutroux, da parte sua, non manca di scambiare le variabili indipendenti colle dipendenti, i termini elementari dei rapporti costanti coi rapporti medesimi. Lascia supporre che il pensiero, perchè è una proprietà nuova, non sia un fatto ma una legge, e la reazione psichica pure, e così la unità e la libertà della coscienza; intorno all'intelligibilità, all'oggettività, e al significato reale e necessario dei quali fatti torna impossibile discutere, se si vogliano confondere con altrettante leggi. Mentre la questione è ben diversa.

Digitized by Google

21. — Rispetto alle leggi sociologiche infine, il Boutroux ha buon gioco di osservare che le leggi storiche a cui esse si riducono non hanno un valore di intelligibilità, d'oggettività, di universalità e di necessità e quindi propriamente non sono leggi. Tenendo debito conto delle grandi riserve degli storici, si vede che la nozione esatta della legge non è applicabile a ciò che deve costituire il dominio proprio della sociologia. Spesso si parla di necessità sociologica, è vero; ma il necessario nel mondo sociale non significa che l'indispensabile per la realizzazione d'un certo fine, cioè preferibile o conforme ai desiderj o alle idee dell'umanità (cessazione della lotta per la vita). Così la lotta per la vita non ammette la sola soluzione della divisione del lavoro, ma anche altre soluzioni, fra cui la più semplice è l'*entre-mangement*. Qual soluzione diremo dunque necessaria? Insomma, quel che in sociologia si prende per una legge di causalità bruta, implica invece un rapporto di finalità, cioè l'intervento dell'intelligenza e della volontà umana, e non il puro intervento delle condizioni esteriori e materiali. Come la psicologia sperimentale non può spiegare i fatti psicologici facendo astrazione dall'anima, così la sociologia non può render conto dei fatti sociologici facendo astrazione dall'uomo.

Io ammetterei volentieri, col Boutroux, che queste ragioni sono decisive, se egli volesse concedere che in generale l'intelligibilità delle leggi dipende non dal numero o dalla natura degli elementi, ma dalla natura funzionale della formula scoperta deduttivamente. In particolare, è senza dubio ancora discutibile l'ammissibilità delle leggi sociologiche. Molti teoremi che passano per sociologici non sono che trascrizioni verbali di teoremi di logica matematica, che hanno quindi un valore, non sociologico, ma puramente logico, analitico ed astratto. L'oggettività, per conseguenza, verrebbe in discussione solo nel caso che la scienza esatta, cioè deduttiva, ammettesse senza riserva le così dette leggi sociologiche, che per ora si riducono a pure generalizzazioni di tendenza e di probabilità. Ma siamo ben lungi da questo risultato.

22. — Concludiamo ora questa particolare ricerca riconoscendo, contro l'affermazione del Boutroux, che la scienza giunge a realizzare del tutto i tre fini che essa si propone cioè l'intelli-

Digitized by Google

gibilità, l'oggettività e la necessità delle sue leggi trovate e provate colla deduzione. Il Boutroux si domanda, per finire, che cosa diventino la libertà e la responsabilità umana di fronte a queste leggi che rappresentano per noi la natura delle cose. E risponde che il determinismo scientifico non distrugge affatto l'esistenza della libertà umana.

Ma questa questione mi sembra mal posta e quindi male risolta. Primieramente, la questione dell'esistenza della libertà umana non è una questione scientifica, nel senso esatto della parola; ed è un fatto evidente che nessuna delle otto scienze esaminate si propone la risoluzione del problema morale. Tanto è vero che il Boutroux stesso non tratta delle leggi morali. Ora come mai l'esistenza d'un fatto etico qualunque potrebbe essere distrutta dalla scienza? La scienza, se mai, ha la missione di collegare, non di distruggere i fatti della natura e della vita. Questo nuovo aspetto del problema non è stato speculato a dovere dal Boutroux, il quale s'industria di infirmare l'intelligibilità, l'oggettività e la necessità delle leggi scientifiche, per salvare il principio etico della libertà che nessuna scienza, vera e propria, ha mai cercato di demolire. Il Boutroux distingue due sorta di leggi: necessitanti e determinanti. Ma questa distinzione non ha fondamento scientifico. Le leggi sono d'una sorta sola: deduttive. La differenza tra il concreto e l'astratto non verte che sull'impiego dei simboli: particolare insignificante. Il Boutroux trova che nella forma attuale della scienza si può accogliere molto meglio che non, per esempio, col dualismo cartesiano, la testimonianza della coscienza in favore della libertà. Posto invero il dualismo (materia e pensiero), l'uomo libero e l'efficacia della sua libertà, val quanto porre che lo spirito muove la materia. Problema insolubile. Ma la scienza moderna esclude tale dualismo, mostra invece una gerarchia di scienze e di leggi, la loro relativa eterogeneità, la loro reciproca influenza.

Perciò noi pensiamo che lo spirito e la materia, il pensiero e il movimento e le leggi medesime della scienza non siano che modi e metodi di assimilazione di ciò che esiste alla comprensione della nostra intelligenza, al governo della nostra volontà. Ma ciò che esiste sono esseri la cui natura è intermedia tra il

Digitized by Google

pensiero e il movimento, disposti in gerarchia, traverso cui circola e ricircola l'azione. Così la libertà non s'inabissa nel determinismo universale. Anzi una giusta nozione delle leggi naturali rende all'uomo il possesso di sè medesimo e, in pari tempo, gli mostra che la sua libertà può essere efficace e dirigere i fenomeni. Noi siamo già naturalmente padroni delle cose interiori. Ma le leggi meccaniche della natura sono la catena che lega l'esterno all'interno e che la scienza pone ormai in nostro potere. Dunque, " lungi dall'essere una necessità, esse ci liberano, e ci permettono di aggiungere una scienza attiva alla contemplazione in cui gli antichi s'erano rinchiusi „.

Da questa ultima dichiarazione, così franca e risoluta, si dovrebbe arguire che il Boutroux professa da vero il massimo rispetto per la scienza e riconosce l'inalterabile valore intelligibile, oggettivo e necessario delle sue leggi. Anche necessario, dico, perchè se non siamo paghi che le cose interiori dipendano da noi e se, per virtù della scienza attiva, abbiamo in poter nostro la famosa *chaine qui lie le dehors au dedans*, fa ben d'uopo riconoscere, non solo che le leggi della scienza sono una necessità pel nostro dominio, ma, quel che più importa, che la necessità stessa è necessariamente richiesta dall'incatenamento delle cose. Così dovrebbe essere in virtù della logica; ma non è così in grazia dell'infondato pregiudizio che il Boutroux conserva sul concetto di necessità. Sembra che il Boutroux si sia foggiato il concetto d'una necessità assolutamente paralitica e paralizzante (1).

---

(1) Nell'opera precedente, sopra *La conting. d. lois de la nature* (1879), il Boutroux, distinguendo sei diversi mondi sovraposti uno all'altro, sottopone a tutti il mondo delle necessità, che sarebbe poi — nel suo concetto — il mondo della pura quantità, priva di qualità, affatto distinto e irriducibile al mondo logico, matematico, fisico, biologico e psichico. Ma come giustifichi questo concetto d'una necessità estranea alla necessità logica, matematica e fisica non si vede. Le parole variano, l'idea rimane pur sempre la stessa. Mal potendo sottrarsi al riconoscimento di più in più evidente di questa identità egli si lusinga di poter eludere la necessità ammettendo un legame non *a priori*, cioè necessario nel suo disegno, ma *a posteriori*. Quindi ancora distingue la necessità che proviene dalle definizioni delle scienze deduttive

Digitized by Google

Sostenendo per contro il concetto dell'attività della scienza e dell'efficacia della libertà umana, conclude che le leggi, ben lungi dall'essere una necessità, sono per noi la catena che lega l'esterno all' interno, che ci permette di uscire dall'antico carcere della contemplazione, che ci assicura l'intiero possesso della nostra attiva libertà.

È evidente che qui il concetto di catena non è solo una metafora. Se non fosse altro che una metafora cadrebbe tutta la teoria della libertà e della liberazione. Ora la conseguenza immediata di tali premesse qual'è? È questa: che il Boutroux ha confutato pienamente sè stesso; con la sua teorica della scienza attiva, delle leggi-catene di liberazione e di dominio, perchè legano l'esterno all'interno, ruina e disfà la sua confutazione del determinismo e infine riaccetta, sotto mutato nome, il concetto medesimo della necessità. Non quella necessità che egli si è foggiata per confutarla, ma quella che fu e deve sempre essere intesa dalla scienza.

A salvare in qualche modo la sua tesi non rimarrebbe che un solo scampo: rifiutare cioè alla scienza esatta la sua natura e il suo valore essenzialmente deduttivo. Ma sarebbe il ripiego della disperazione. La parola scienza non ha per tutti gli scienziati medesimi e meno ancora per i filosofi lo stesso significato, lo so. Ma, infine, quand'anche si spostasse la questione sopra questo terreno, non mancherebbero le più forti ragioni per troncarla una volta per sempre.

23. — Le varie applicazioni, che abbiamo rapidamente accen-

---

dalla necessità objettiva, e dice che l'uomo non ha il diritto di attribuire la necessità deduttiva alle cose reali. In seguito fa capire come egli concepisca la necessità come una specie di fatalità che regna sui fenomeni; afferma che la costanza delle leggi naturali non permette di passare all'affermazione della loro necessità, pretende che la causalità sia irriducibile alla necessità, infine dichiara che lo scienziato non domanda altro che l'invariabilità del rapporto tra i fenomeni, senza curarsi se sia o non sia necessario. Ma è per sè manifesto che il Boutroux fa la guerra al nome, non al concetto scientifico della necessità e la sua fissazione consiste nel voler identificare la fatalità-impero con la necessità-funzione. Ma il volere sostituire il primo termine al secondo non è altro che un voler sostituire l'errore alla verità.

Digitized by Google

nate, della teorica dell'autologia ai varj punti dell'esperienza e della scienza, ci forniscono ancora alcuni corollarj circa la concezione filosofica di altri concetti fondamentali, che serviranno sempre meglio a dilucidarla. Vedemmo che nei due gradi inferiori della serie subobjettiva c'è un doppio rapporto: statico e dinamico, onde lo spazio e il tempo, oggettivi e soggettivi, empirici e scientifici.

Giova notare che anche nella filosofia, la quale riunisce insieme le due specie inferiori di conoscenza, si riscontrano due concetti seriali corrispondenti: il concetto di sostanza e il concetto di causa che rappresentano le supreme forme categoriche della relazione spaziale e della relazione temporale, nel campo del pensiero puro. La concezione logica e sintetica di queste due categorie costituisce, quasi a dire, la *forma mentis* della filosofia. Per tale concezione queste categorie teoretiche sono irreducibili sia alle intuizioni sintetiche dell'esperienza, sia alle leggi analitiche della scienza; non riducibili alle prime, perchè nell'esperienza c'è la sintesi, ma manca la logica: il dato empirico è sempre nella forma alogica del fatto; non riducibili alle seconde, perchè nella scienza c'è la logica, ma manca la sintesi: il dato scientifico è sempre nella forma analitica della funzione. Solo nelle categorie filosofiche si riscontra la perfetta e subobjettiva unità. Ma questi due concetti teoretici subirono una strana fortuna e in virtù di numerosi e profondi equivoci extrafilosofici, che sarebbe superfluo rammentare, vennero entrambi ad assumere un significato di gran lunga diverso da quello che può loro assegnare una prudente concezione dell'universo. La categoria logica di sostanza si trasformò nell'idea di sostanza semplice, quella di causa si trasformò nell'idea di causa prima; due idee vuote, anzi contradittorie, la prima adatta agli equivoci della psicologia, la seconda agli equivoci della teologia. Allora i sognatori ne fecero un uso sommamente arbitrario e remoto dalla considerazione del pensiero puro, che è ben conosciuto nella storia. Tutto ciò che possiamo dire a questo riguardo, volendo dedicare uno speciale lavoro alla trattazione del problema, è che la connessione seriale di queste due categorie è già stata oscuramente operata dalla storia, da Bruno a Spinoza, da Vico a Kant, da Fichte ad Hegel. E spetta alla

Digitized by Google

filosofia contemporanea il compito di ben concepire il punto d'unione e di sviluppo della sostanza e della causa. Questo punto di unione e di sviluppo non può essere fornito, a parer mio, che dal principio autologico concepito come autocoscienza e autoctisi logica della serie universale.

Ma basti l'aver tracciato il principio direttivo della ricerca. Ora possiamo indicare la concezione più ampia dell'universo reclamata dal giusto concetto della gnoseontologia.

24. — L'universo dato alla nostra conoscenza ha tre caratteri: la contingenza, la necessità e la logicità. Col primo si rivela la particolarità dei fatti (oggettivi e soggettivi) cioè l'indeterminismo (esperienza, analogia, induzione), col secondo l'universalità delle leggi, cioè il determinismo (scienza, deduzione), col terzo la concretezza della serie, cioè l'autologismo (filosofia, seriazione). Poichè le varie forme logiche dell'essere e del conoscere possono essere disposte secondo una gradazione crescente di seriale complessità, in guisa che le antecedenti appajano come il sostegno e anche lo strumento delle successive, così possiamo pensare il mondo come una gerarchia di mondi logici distinti. Tutte le forme gnoseontologiche sono legate, ma non identiche; variano anzi all'infinito, secondo il grado infinitamente vario e vero della loro seriale complessità. Non che le forme materiali ed oggettive siano di dignità inferiori alle spirituali e soggettive; ma diciamo inferiori, rispettivamente alla nostra conoscenza, s'intende, quegli esseri che ci appajono meno legati (alogici) all'unità centrale della nostra serie, superiori quelli che possiamo rappresentarci come una ricca e sistematica organizzazione di diverse proprietà, cioè legati (logici) in guisa tale che un elemento centrale introduce attivamente armonia nell'eterogenea moltiplicità. Direte che la concezione autologica sostiene il deduttivismo deterministico della scienza? Sì, alla condizione di fare dell'induzione empirica e della deduzione scientifica due condizioni della seriazione filosofica, cioè di non escludere il concorso essenziale della contingenza e della necessità alla logicità sintetica dell'universo. Si applichi questo procedere ad ogni questione filosofica. Non ci avverrà più di sopprimere per risolvere. La ricchezza dei dati in conflitto agevolerà la conciliazione. I sistemi esclusivi si sostengono reci-

Digitized by Google

procamente. Quel che ripugna alla sintesi autologica è l'eliminazione dei termini analitici.

Ciò che essa condanna, ad esempio, è la pretesa che si possa trascurare l'esperienza, sia dalla scienza, sia dalla filosofia. L'empirismo è il diritto d'ogni sana filosofia; ma non è l'unico diritto. Col riconoscere l'esperienza, la filosofia stabilisce, in pari tempo, il diritto della scienza ed impone a ciascuna il dovere di rispettare nell'altra il diritto che essa reclama per sè. Il determinismo scientifico, è filosoficamente, contemporaneo all'indeterminismo empirico. La filosofia, senza dubio, vede e mette alle prese i due diritti, ma non li rende impossibili a vicenda. Lo stesso del conflitto tra l'uomo e l'ambiente e dell'altro tra la libertà e la necessità. Parlare ormai dell'uomo come di un essere indipendente dall'ambiente è un assurdo, come sarebbe assurdo parlare d'un centro senza periferia. L'uomo è centro e periferia, ente ed ambiente, unità e moltiplicità, soggetto ed oggetto. L'uomo è serie: centro di serie, elemento di serie, serie di serie. E parimenti l'uomo è conciliazione di diritto e di dovere, di libertà e di necessità. E ciò si concepisce soltanto nel concetto della serie autologica. Elevandosi a questo concetto il pensiero entra in un mondo superiore.

25. — Infine è da notare il rapporto tragico che intercede tra l'ideale del pensiero autologico puro e la costituzione seriale della realtà. È noto che l'esperienza è un complesso di grandi dissidj, che sono insolubili e insuperabili nel piano dell'esperienza. Analoghi contrasti si ritrovano nei piani superiori delle scienze e della filosofia. L'osservazione potrebbe insinuare il dubio dell'impotenza del pensiero puro. Bisogna invece riconoscere che tali contrasti esprimono una profonda verità. Invero accade che ciò che noi, nel desiderio d'una completa unificazione seriale dell'universo, saremmo tentati di domandare al principio autologico della serie è precisamente ciò che esso ci rifiuta. È vero che ci consente una sintesi seriale sempre maggiore. Ma l'infinità della serie si risolve nell' inesauribilità della sintesi, onde questa inesauribilità si accompagna a tal inverso bisogno filosofico di esaustione che quanto è maggiore la sintesi raggiunta, tanto minore essa appare agli occhi del filosofo che la sospira. Così l'aumento medesimo del sapere inasprisce il bisogno del

Digitized by Google

sapere. Il pensiero puro, di fronte ai massimi problemi dell'universo, non vede alcuna via nella quale possa entrare e fermarsi per suo riposo. Conviene sempre avanzare. Il pensiero vuol che si pensi. Bisogna pensare come se vi fosse un termine del pensare. E frattanto la ragione del sapiente non esaurisce la ragione dell'universo. Ma il pensiero che ha attinto una prima volta alle fonti del sapere, solo per questo trova la forza di volgersi verso quel pensiero impensato per cui ogni altro posseduto cessa di essergli sufficiente.

I vaghi uccelli dell'aria hanno una casa, e vi fanno ritorno al tramonto e vi sospendono il volo. Non v'è casa che arresti per sempre il pensatore; non v'è sistema filosofico che appaghi il suo perenne bisogno di estendere e di sistemare. Speranza e noia si alternano nella vita filosofica senza riposo. Poi si sente che la morte ne è sopra. E non resta che commettere lo spirito alle memorie.

Digitized by Google

Capitolo terzo.

La vita dello spirito.

1. — Meditando sulla costituzione dell'universo, vedemmo come l'oggettività reale e la soggettività spirituale si rivelino al pensiero puro poste così come sono, cioè composte nella logicità della serie che è necessaria identità autogenetica di sè con sè, cioè pura e universale autologia.

Una molteplicità di elementi concorrenti che diciamo oggetti, connessi ad un elemento centrale che diciamo soggetto, in virtù di certi rapporti che diciamo leggi, costituisce l'unità dinamica d'ogni serie.

Ogni elemento poi, oggettivo o soggettivo, considerato individualmente, è costituito sull'identico tipo. Di qui segue l'infinità, l'attività e l'universalità della relazione seriale, inesauribile in ogni elemento.

Ciò che varia all'infinito da individuo a individuo non è che la complessità degli elementi e dei rapporti. Ciò che è identico è la legge (generale) di sistemazione seriale o di seriazione, che diciamo la logicità dell'universo. È evidente che, posto ogni soggetto, l'essere umano ad esempio, nella ricchezza delle sue funzioni principali, capace di conoscere (rappresentare e ragionare), di valutare (essere affetto e apprezzare) e di fare (operare e formare) di fronte all'ideale della massima unificazione seriale, sia per quello che è, sia per quello che può diventare, sorgono valori diversi a seconda dei gradi di attuazione.

La soggettività conscia di questo processo logico, in quanto è formazione di sè, coscienza della propria coscienza e logica della propria logica, si pone come autoformazione e come autocoscienza logica, cioè come autologia. Più propriamente diremo che l'autologia è l'autonomia logica della coscienza di sè, sotto l'aspetto del pensiero del pensiero. Ma di ciò in se-

Digitized by Google

guito. Universaleggiando il pensiero del pensiero, parliamo di forma e sostanza logica *causa sui*, cioè poniamo il principio autologico universale.

2. — Teorizzato in genere il conoscere che è la luce rivelatrice della natura seriale d'ogni essere e d'ogni divenire, compreso lo spirito nei suoi gradi, ordini e limiti, consideriamo il valutare, altro dato elementare della coscienza. I dati elementari in vero sono tutti compresenti nell'unità seriale dello spirito, ma la loro distinzione, come già notammo (III, I, § 23), è un'esigenza dello studio. Occorrendo premettere una breve incursione in psicologia, per chiarire il posto del valutare di fronte al conoscere ed al fare, tralasciamo la discussione delle principali ipotesi escogitate da scienziati e filosofi sopra le relazioni che intercedono tra lo spirito ed il corpo e cominciamo ad esaminare, tanto in sè, quanto nelle loro attinenze, quelli che, a parer nostro, sono i due elementi essenziali della vita spirituale cosciente in ordine all'ideale etico: cioè le sensazioni e gli stati affettivi [1]. Data la posizione centrale del soggetto di fronte alla

---

[1] Circa la questione del processo appetitivo-volitivo come altro elemento cosciente, si accettano in genere i risultati dell'analisi psicologica del TITCHENER (*Experimental Psychology*, 1901). Ammettere l'ipotesi dell'elementarità del processo appetitivo-volitivo coordinato colla sensazione e collo stato affettivo significa, a parer nostro, ammettere l'esistenza d'un torrente dietro il torrente dei processi coscienti. Sembra invece opportuno ammettere la relativa indipendenza del fattore pratico (o del fare: operare e formare) da quello teoretico (o del conoscere) e dal patetico (o del valutare). Poichè l'attività etica risulta — secondo la nostra teoria — dalla sintesi del fattore teoretico e del fattore patetico, è ovvio che la considerazione del problema etico non deve qui esser preceduta da quella dell'attività pratica. Il De Sarlo, che giustamente sostiene la tesi della relativa indipendenza della sfera pratica da quella etica (*L'attività pratica e la coscienza morale*, Firenze, Seeber, 1907, pag. 108), ritiene però che " la considerazione dell'attività pratica deve precedere quella dell'attività etica, perchè è il terreno in cui viene a germogliare la coscienza morale „ (*op. cit.*, pag. 9-10, 108). Ma, pur accettando quest'ultima ragione, sembra possibile differire l'elaborazione speciale dell'attività pratica, giacchè l'attività conoscitiva e l'attività valutativa sarebbero insignificanti se non riuscissero a darci un chiaro concetto dell'esperienza pratica che fornisce il

Digitized by Google

concorrente oggettività, consideriamo le sensazioni come elementi psichici oggettivi, cioè riferibili agli oggetti, gli stati affettivi come elementi psichici soggettivi. S'intende che questi due elementi sono in realtà inscindibili e quindi subobjettivi; ma la loro distinzione è un'esigenza dello studio e, inoltre, un dato dello sviluppo stesso dei fatti psichici che, uniti e indistinti nella fase inferiore, si vanno realmente distinguendo e quasi liberando nelle fasi superiori dello spirito (1). Come l'esperienza fisiologica insegna, le sensazioni richiedono stimoli oggettivi ed organi sensorj soggettivi. Questi organi sono apparati di stimolazione che, non solo ricevono gli stimoli, ma li trasformano in modo conforme ai fini della vita. Le sensazioni sono processi attivi o attività il cui significato è prettamente teleologico, protettivo cioè di mezzi a fine.

Queste attività elementari di sensazione intermediarie fra l'oggettività concorrente e l'unità centrale del soggetto, aventi, per conseguenza, origini molteplici corrispondenti alle varietà qualitative degli stimoli, sono collegate agli stati elementari affettivi

---

materiale e la condizione per l'esplicazione della vita morale. Finalmente non sarà inutile avvertire che, nella trattazione, talora il termine " sentimento „ verrà usato in senso largo, quale sinonimo di stato affettivo e anche emotivo. Collo stesso criterio si devono interpretare i termini corrispondenti: " valutazione, apprezzamento, fattore patetico, interesse „ e simili.

(1) Il Masoi ammette il *riflesso psichico* che sta alla base della evoluzione psichica e costituisce la primitiva indissolubile e sintetica unità. Ma, per le due fasi ulteriori, cioè la secondaria o rappresentativa e la terziaria o ideale, riconosce che gli elementi del riflesso psichico acquistano una relativa indipendenza, per cui assumono forma di stati di coscienza distinti... e tale preponderanza esclusiva da riempire, ciascuno di sè, la coscienza. Ciò posto, se si rifletta che la volontà morale, come caso supremo della volontà libera, compare solo nei gradi superiori della vita psichica, è chiaro che il principio dell'unità di composizione dei fenomeni psichici reca un contributo assai limitato alla soluzione del problema morale. Sembrerebbe anche ragionevole supporre che l'indistinzione delle forme psichiche nella fase (sintetica) primaria dipendesse non tanto dall'intima unità dei fattori, quanto dalla nostra incapacità di discernerli analiticamente *ab initio* con quella ragione che è soltanto l'ultimo nato nello sviluppo superiore dello spirito.

Digitized by Google

e in seguito ai sentimenti, che sono congiunti alla loro volta ai tre modi di essere dell'unità centrale del soggetto rispetto al processo della serie temporale, cioè al presente, al passato, al futuro.

Se il processo del tempo presente è favorito o contrariato nella sua direzione si ha sentimento di piacere o di dispiacere, di sollievo o di tensione rispetto al passato, d'eccitazione o d'inibizione rispetto al futuro. Sembra che una relazione non estrinseca nè accidentale, ma intima e costante interceda fra il comportamento dei sentimenti e il ritmo del tempo. Ma non è ora il caso di indagare questi rapporti. A pena si può notare che le sensazioni e gli stati affettivi esauriscono insieme le presentazioni di spazio e di tempo e che da esse e con esse si formano, da un lato, le ulteriori rappresentazioni di spazio e tempo, fino ai processi più elevati della ragione, dall'altro, i sentimenti semplici e composti, fino ai processi più elevati del valutare.

3. — A chi attentamente consideri la totalità delle esperienze psichiche svolgentisi in una coscienza individuale, appare tosto che ciò che più importa determinare è la relazione (conoscitiva) e l'interesse (valutativo) dei varj processi. Noi possiamo renderci conto altresì dell'intimo rapporto che congiunge i processi di relazione ai processi d'interesse. I processi di relazione e i processi di interesse, tanto in sè quanto nei loro rapporti, sono essenzialmente sistemi di mezzi a fine. Ciò è preparato, del resto, dalla funzione analoga del sistema nervoso, il cui significato è essenzialmente pratico e protettivo. Ciò posto, se fosse lecito considerare ogni processo di mezzi a fine come processo logico, non sarebbe tanto fuori di proposito attribuire una funzione essenzialmente logica, tanto al sistema nervoso, quanto al sistema psichico. Parecchie considerazioni a bastanza gravi sembrano appoggiare questa ipotesi.

Organi di senso e organi di moto, in origine, non sono che apparati per la ricerca e per la presa del cibo o dell'amore. Tale può dirsi la logica del sistema nervoso in generale. Serie di mezzi per raggiungere un fine, sia a contatto, sia a distanza. La cosa non è nuova. Già il Condillac sosteneva che " nelle sensazioni vi è tutta una serie di giudizj più o meno inconscj „ e fu lodato dal Rosmini. Il Villa ha richiamato con molta oppor-

Digitized by Google

tunità queste antecedenze [1]. Se nel processo (attivo) delle sensazioni la funzione logica è meno apparente, più chiara si manifesta nel processo (attivo) degli elementi affettivi e quindi dei sentimenti il cui significato di mezzi a fine è in modo netto riconosciuto dall'analisi psicologica. Sarebbe assurdo objettare che la logicità e la finalità non si trovano nella sfera dei contenuti d'esperienza psichica. Il Wundt ha troncato questa objezione osservando che, se i *concetti di valore e di fine* stanno affatto fuori di tale sfera, " possono essere riconosciuti solo per mezzo d'un'analisi psicologica, come i fenomeni di gravità, suono, luce, colore, ecc., o i processi del sistema nervoso sono soltanto accessibili ad un'analisi fisica o fisiologica, cioè operante coi concetti di sostanza sussidiarj della conoscenza fisica „ [2]. Questi concetti di valore e di fine prendono poi un'importanza così notevole nella psicologia che, come giunge a dire il Wundt, le leggi generali dello spirito sarebbero impossibili senza di essi. La questione del significato in certo modo teleologico [3], e quindi in certo modo logico, di queste leggi meriterebbe dunque uno studio speciale. E se ne discorrerà di proposito più avanti.

([1]) Villa, *La psicol. contemp.* (2ª ed.), pag. 37; e in nota: " La più bella cosa questa che abbia detto il Condillac, giudicò poi il Rosmini „ (*Psicologia*, I, 35). È noto che il Rosmini combattè la distinzione del Wolff tra la psicologia empirica e la psicologia razionale, affermando la grande verità, fuggevolmente intuita dal Condillac, che già nelle sensazioni si contengono dei giudizj inavvertiti. Secondo lui, non vi sarebbe nessuna osservazione meramente sensibile, priva cioè d'ogni atto di intendimento. Però il Rosmini non fu sempre dello stesso parere (cfr. in proposito A. Franchi, *Studj filos. e relig. del sentimento,* Torino, 1854, pag. 83).

([2]) Wundt, *Grundriss der Psychologie*, Leipzig, 1905, pag. 396.

([3]) La riserva con cui nel testo si fa uso del termine " teleologico „ quasi sempre sostituito dall'espressione " mezzi a fine „ ha l'intento di evitare un grosso equivoco. Il principio autologico del pensiero puro respinge la concezione teleologica, per ragioni che saranno dette a suo tempo (III, III, § 26) e prende una posizione intermedia fra l'efficientismo e il finalismo. Con ciò non mi sento costretto a rinunciare del tutto all'uso dei termini " teleologico „, " teleologia „ e affini; giacchè i concetti di " mezzo „, " fine „, " logica „, ecc. conservano un altro valore ben determinato, e sarebbe penoso vietarsene l'uso.

Digitized by Google

4. — La relazione, anzi le relazioni dei processi psichici sono poi di due maniere: variabili e costanti. Si dà precisamente il caso che certi gruppi di proprietà psichiche variabili e temporanee producono certe costanti che informano, per così dire, i fatti psichici in quanto sono vissuti e percepiti in quel dato momento e sotto quell'aspetto dominante. Sembra ovvio ritenere queste costanti di relazione come fattori logici della realtà psichica considerata dal punto di vista della serie. Il Villa, che vede nella relazione e nel massimo interesse i due principj della vita psichica, sembra che non attribuisca una capitale importanza al fatto di questa *costanza logica* nella variabile relatività del primo principio. E la stessa osservazione potrebbe ripetersi a proposito del secondo. Il massimo interesse è, secondo il Villa, il principio dell'unità, della sintesi, della concentrazione, dell'economia. " Già a questo nucleo psicologico centrale — egli nota — si sono forse più avvicinati gli psicologi e i filosofi dell'" economia „ del pensiero; Avenarius, Mach, Cornelius „. " La " legge del minimo mezzo „ fu invocata dai filosofi del XVIII a spiegare i fenomeni naturali e dagli odierni economisti a spiegare il movente psicologico dell'utilità individuale „. Per questo principio psicologico " si spiega la tendenza dell'uomo a raggiungere il massimo risultato col minimo mezzo, per quella specie di forza d'inerzia che spinge l'individuo ad agire secondo il proprio utile, e quindi secondo il grado di piacere che i beni esterni gli procurano „. Se non che, " estendendo il principio a tutta quanta l'attività psichica, noi veniamo alla conclusione che, non già di una legge del " minimo sforzo o mezzo „ si deve parlare, che presuppone una riflessione logica incompatibile colla coscienza elementare e primitiva, ma di un principio che noi possiamo chiamare del " massimo interesse „ in quanto meglio dell'altro indica una spontanea tendenza del nostro essere a seguire l'impulso del vantaggio che esso ritiene in ciascun momento della sua vita come il più grande, nel senso prettamente psicologico della parola, vale a dire in quanto è capace in ogni momento psichico di esser sentito come il più forte e il più efficace. Il pensiero non è capace di azione se non tramutato in sentimento; è questa l'intima molla di tutto il nostro essere, il movente profondo ed inesplicabile delle tendenze in-

Digitized by Google

tellettuali e delle energie di volere „. Ogni pensiero ha un tono sentimentale (di interesse) suo proprio, ma questo sentimento è sempre una porzione troppo piccola rispetto al sentimento (interesse) fondamentale corporeo (coscienza). Allora, compiuto il giudizio di valore, accade che ad un pensiero si attribuisce tutto il peso del sentimento fondamentale corporeo. E così il pensiero singolo, col suo singolo sentimento, è tramutato in sentimento totale di tutto il nostro essere. " È dunque nel sentimento o meglio nell'interesse (concetto che sembra riunire i due lati, contemplativo e attivo, del sentimento) che occorre ricercare l'intima sorgente delle nostre tendenze psicologiche; quella che meglio di ogni altro carattere si contrapone coi segni del più forte contrasto ai fenomeni del mondo fisico „ (1).

5. — La dichiarazione di questi principj mi sembra accettabile. Mi limiterò ad osservare due cose: primo, che la differenza tra il minimo sforzo o mezzo e il massimo interesse è più apparente che reale; secondo, che il principio del massimo interesse non esclude il calcolo quantitativo. Anzitutto, data la funzione logico-teleologica delle stesse sensazioni, segue che la presupposizione d'una operazione logica non sarebbe più incompatibile colla coscienza elementare primitiva. Inoltre è chiaro che a questa presupposizione medesima non sfugge il principio del massimo interesse, inteso come spontanea tendenza del nostro essere a seguire l'impulso del vantaggio maggiore. Difatto, la spontaneità di questa tendenza non è più spiegabile o meno logica della logicità della prima. L'aspetto economico o teleologico è evidente in entrambe le interpretazioni, giacchè il massimo interesse non sarebbe affatto possibile, se non si attuasse col minimo sacrifizio. Quindi, sembra ovvio concludere che l'essenza del primo principio della vita mentale debba essere ricercata nella logicità. Infine, è da notare che il principio del massimo interesse è non solo importante perchè è un fatto, ma sopratutto perchè è un fatto costante, come prova l'esperienza della vita. In ultima analisi, questa costante sentimentale sembra tradursi a sua volta nella coerenza logica dei valori, cioè nella

(1) Villa, *op. cit.*, 375, 376.

Digitized by Google

logica della vita sentimentale. Associando a questa costante d'interesse sentimentale, le costanti di relazione, anzidette pel primo principio, si ottengono i fattori logici elementari della realtà psichica, considerata dal punto di vista della serie.

Quanto alla seconda avvertenza, cioè alla possibilità del calcolo quantitativo dei sentimenti, ogni objezione mi sembra superabile, se noi ragioniamo nel modo seguente. Per fare un calcolo quantitativo non è affatto necessario che i dati di questo calcolo siano anche quantitativi. Anzi, in generale, si può dire che il calcolo matematico stesso non consiste che nella deduzione di conseguenze quantitative da premesse qualitative senza il minimo ricorso al principio di causalità. Questo fatto è perentorio e, a parer mio, quando fosse riconosciuto in tutta la sua portata e fosse esteso alla valutazione di tutti i fatti psichici sarebbe in grado di salvare il credito di tutte le misure estesiometriche e psicometriche che sono respinte dai sostenitori intransigenti della psichicità come qualità. Perchè è inutile, per non dire altro, continuare a negare la possibilità del calcolo quantitativo in psicologia, adducendo la solita objezione della impossibilità di tradurre i dati psichici, che sono di qualità, in dati di quantità, quando è noto che l'esistenza delle premesse qualitative non è essenziale all'esistenza del calcolo, e che questo calcolo si può fare senza pregiudizio del principio di causalità, ma col puro ricorso al principio — ammissibilissimo — della relazione essenzialmente reciproca (funzione). Chiunque voglia persuadersi della possibilità della misura dei fatti psichici (misura esatta e scientifica, s'intende, non filosofica), dovrà una buona volta capire che quel che si cerca di determinare con tale misura, non è già la quantità del fatto psichico in sè, ma la *relazione costante dei fatti psichici* in correlazione colla relazione costante dei fatti fisici, che costituiscono la serie degli stimoli. Notevole ajuto alla chiara comprensione di questo punto è stato portato dalle incessanti critiche degli oppositori della psicologia sperimentale. Quando il Gentile, ad esempio, pronuncia: " a noi è chiaro che quantità e psichicità sono termini ripugnanti „ (1) v'è del vero nella sua tesi, ma v'è del vero

(1) GENTILE, *Sommario di pedagogia generale*, pag. 47-8.

Digitized by Google

anche nella tesi che egli combatte. Nelle ricerche speciali di psicofisica non si cerca di quantificare la sensazione. Quantità e psichicità in sè possono essere termini ripugnanti o non ripugnanti. La misura tentata non ha per fine di determinare la loro elementare omogeneità. Gli esperimenti che si fanno nei gabinetti di psicologia si riferiscono alla pura determinazione delle funzioni dedotte dalle modificazioni artificiali delle variabili indipendenti, fatta assoluta astrazione dal calcolo dell'intima natura dei fatti fisici o fisiologici e psichici (stimoli o sensazioni) che entrano nell'esperimento.

Non è qui il luogo di approfondire direttamente questo punto. Gioverà invece avvertire che, a dissipare " l'equivoco in cui s'è avvolta negli ultimi tempi quella psicologia che è stata detta *psicofisica* „ sarebbe sopra tutto necessario che gli stessi sperimentatori si mostrassero ben convinti del vero oggetto e scopo delle ricerche sperimentali (1). Il che per contro accade in sì piccola misura che verrebbe quasi voglia di dire: il torto è tutto di quegli sperimentatori che sperimentano senza sapere quello che si fanno!

Illustrata così l'essenza logica della vita mentale, nella doppia sfera della relazione (conoscitiva) e del sentimento (valutativo), la questione morale avanza d'un passo, giacchè si attenua il radicale contrasto tra l'aspetto logico e l'aspetto valutativo dello spirito. Ne restano però tanti altri al di sopra delle radici che sarebbe imperdonabile dimenticare.

---

(1) Conciliato il contrasto tra l'interpretazione qualitativa e la quantitativa delle misure psicofisiche nel campo della scienza, cioè fuori della filosofia, ne rimane un altro dentro la filosofia stessa; e, se dal primo nasceva l'esigenza di liberarci dall'equivoco, dal secondo nasce un'esigenza nuova, di liberarci cioè dall'errore. La possibilità di questo errore consiste in ciò, che i problemi psicologici spaziano più largamente dei problemi fisici, sicchè possono estendersi del pari alla conoscenza scientifica e alla filosofica. La scienza intanto non coincide colla filosofia, perchè scienza è analisi deduttiva (calcolo e sperimento), filosofia è sintesi seriale. Quindi, se il critico, non rispettando i limiti, confonde le due opposte esigenze, sbaglia. A liberarsi dall'errore occorre il proposito di contenere il senso e il valore delle misure psicofisiche dentro i limiti della scienza analitica e di assegnare altro intento conoscitivo

Digitized by Google

6. — Ma affacciamoci ormai all'interpretazione autologica della vita dello spirito in ordine al problema morale. A tutta prima, la ricerca autologica, rispetto alla questione morale, sembra condannata a tormentarsi inutilmente. Chi confonda, invero, la logica analitica *ut sic* coll'autologia non capirà mai in che senso si possa parlare di logica autocosciente. Sarebbe ridicolo sostenere la perfetta logicità analitica della vita morale. Domandiamo al genere umano se nella sua condotta morale operi a tenore di logica scientifica. E se neghi, come negherà, o se almeno dirà di non aver bisogno di rispondere alla nostra domanda per sapersi regolare eticamente, rimproveriamogli la sua mancanza di logica e proponiamogli le nostre brave rettifiche ispirate dalla logica pura. Il genere umano ci opporrà le sue valutazioni non scientifiche e si riderà di noi.

Dobbiamo dunque ammettere senz'altro, che la volontà e la condotta moralmente buona non abbiano per criterio direttivo la ragione? Il criterio etico è un fatto complesso tanto che a volerne investigare l'origine conviene risalire, poco a poco, fino a quei fattori specifici che determinano il fine etico della vita, sia nell'ideale sia nella realtà. E quest'analisi ci impone l'obbligo di disegnare qui la nostra teoria nelle sue linee principali.

I fattori della moralità si possono ridurre a due gruppi: individuali e sociali; quindi il problema etico si divide in due problemi minori, riguardanti, l'uno il processo psicologico, l'altro il processo sociologico, e la sua soluzione deve, a parer nostro, ridursi in una formola d'unità sintetica risultante dal concorso

---

alla filosofia. Il riconoscimento del valore esclusivamente scientifico, cioè analitico, delle misure psicometriche possibili è esigenza fondamentale, tanto della scienza, quanto della filosofia. Quest'ultima non potrebbe giungere che a conclusioni affatto arbitrarie e senza costrutto, se ignorasse i contributi e i diritti, sia delle scienze esatte, sia dell'empiria. La teoretica del pensiero puro, considerando la filosofia dal punto di vista della serie di cui l'empiria e la scienza costituiscono le condizioni essenziali (elementi e leggi), evita l'errore delle filosofie antiscientifiche. Ciò posto, è facile vedere il parziale errore incluso nella dottrina del Gentile e, per conseguenza, apprezzare degnamente l'opera del Weber, del Fechner, del Lotze, del Helmholtz, del Wundt e, insomma, di tutta la psicologia sperimentale.

Digitized by Google

dei varj fattori. Dichiariamo preliminarmente questa teoria. Quanto al processo sociologico in ordine al problema morale, tutti ammettono oggidì che l'ideale etico-sociale non può essere pensato e proseguito come ideale di pura individualità (libertà) o di pura socialità (solidarietà), ma dell'una e dell'altra esigenza, insieme sintetizzate nell'armonica unità della Giustizia. Ora, sembra che un'importante analogia si possa riscontrare fra il processo sociologico e il processo psicologico. Come il processo etico sociologico risulta dalla cooperazione di due fattori: la libertà, che rende possibile la vita e il progresso dell'individuo, e la solidarietà, che rende possibile la vita e il progresso della società, così il processo etico psicologico risulta di due fattori: l'uno propriamente soggettivo cioè il sentimento, che apprezza e valuta conforme alla libertà dell'affetto, l'altro propriamente oggettivo cioè la conoscenza, che giudica e rischiara conforme alla legge della ragione. Dalla composizione sintetica di questi fattori: valutativi (o di riflessione, secondo Kant) e giudicativi cioè di cognizione (o determinanti, secondo Kant), risultano i *giudizj di valore individuale* che si unificano nell'ideale della Volontà morale, i quali a loro volta sintetizzandosi coi *giudizj di valore sociale*, determinati analogamente pel secondo processo e unificati nell'ideale della Giustizia, risolvono il problema etico, fornendo il principio della libertà della legge, del fine e del valore, per le varie forme della volontà e della condotta.

Il principio etico si risolve, per questo modo, nel criterio di una doppia sintesi vivente e dinamica, compientesi l'una nel processo psicologico interno onde si attua la volontà individuale, l'altra nel processo sociologico esterno onde si attua la condotta sociale, e raccolte entrambe nell'unità sintetica della vita dello spirito. Con questi criterj armonizzati dalla teoria della serie è impossibile, parmi, cadere nelle considerazioni monche e astratte del solidarismo e del liberismo per il processo sociologico, del sentimentalismo e dell'intellettualismo per il processo psicologico, rispetto all'interpretazione del fine etico reale ed ideale, e quindi possiamo accingerci con relativa sicurezza all'esame critico e dimostrativo delle varie dottrine.

7. — Ritenendo meno controversa la questione etico-sociale, daremo, in questo saggio, la precedenza alla questione psicolo-

Digitized by Google

gica, esaminando, in una rapida discussione, le due teorie opposte del sentimentalismo e dell'intellettualismo, sia empirico, sia razionale. Il punto di vista sociologico formerà oggetto di un'altra ricerca.

Secondo il Masci, la teoria empirico-emotiva, recentemente sostenuta dal Ribot e dal Guyau, che ammette l'indipendenza dei sentimenti morali dalle idee morali o la precedenza di quelli su queste, non è ammissibile, perchè è provato che non c'è sentimento senza elementi causali rappresentativi. Pure il Masci ammette che in questa teoria c'è del vero, perchè, non essendo possibile separare nell'uomo quello che la natura ha congiunto ed essendo data questa natura, il più alto sentimento morale umano è la fede morale che è speranza, la morale che è amore. Ma è singolare che, malgrado questo esplicito riconoscimento, il Masci propenda poi per una teoria razionalista che nega il carattere specifico alle cause emotive e rappresentative, attribuendo al sentimento un ufficio secondario. Qual'è adunque la parte di verità contenuta nella teoria emotiva? Ammettere che il sentimento non sia che una causa generica e secondaria, per rendere necessario l'intervento della ragione legislatrice, considerata come causa specifica del sentimento d'obligazione, è limitarsi ad un punto di vista molto probabilmente accessorio. Data la costante connessione dei processi affettivi e conoscitivi (valutativi e rappresentativi-razionali), l'opinione più probabile sembra quella che sostiene la loro *concausalità* nella produzione dell'atto morale, non la causalità specifica della ragione, e analogamente escluso il solo giuoco intensivo dei sentimenti.

Anche ammessa, come vuole il Masci, la poca intensità dei sentimenti superiori che si connettono all'operare volontario, di fronte ai sentimenti sensitivi, non risulta la secondarietà dell'ufficio del sentimento rispetto alla ragione nella morale, dal momento che l'esclusione del sentimento porterebbe la impossibilità del fatto morale. Secondo noi, questa è precisamente la via da tenere nella soluzione del grave problema. L'atto morale sarebbe inesplicabile senza la cooperazione specifica dei fattori valutativi (emotivi e sentimentali) e conoscitivi (rappresentativi e razionali).

8. — Quanto alla teoria empirico-intellettualista, che attribuisce

Digitized by Google

la importanza capitale alle cause rappresentative, basterà quindi accennare che questa tesi è inammissibile, se per essa si esiga l'esclusione dei fattori sentimentali e razionali come altre cause specifiche dell'atto morale. C'è nella produzione di questo atto un'azione reciproca dei fattori componenti e di tale efficacia che, soppressa l'azione di uno di essi, la risultante etica rimane distrutta. Se l'errore della teoria empirico-intellettualista consiste dunque nell'esaggerata importanza causale attribuita alla vita rappresentativa, bisogna capire che questo errore consiste, non soltanto nel disconoscimento del fattore razionale, ma nel disconoscimento dell'azione reciproca di tutti i componenti valutativi e conoscitivi (rappresentativi e razionali) donde l'atto morale appare nella coscienza come un prodotto nuovo. Dalle penetranti critiche che il Masci rivolge alla teoria empirico-intellettualista, risulterebbe invero la necessità che il fattore razionale prendesse il posto dell'affettivo. Invece, secondo noi, l'azione del fattore razionale non supera i confini della funzione informativa e quindi inibitrice rispetto agli elementi empirici (sentimentali e rappresentativi) condeterminanti.

9. — Prendiamo finalmente in esame la teoria razionalista nella doppia e recente interpretazione del Vidari e del Masci. Gli argomenti della disputa giustificheranno indirettamente la nostra teoria.

Il Vidari sostiene la tesi razionalista appoggiandosi ad una perspicua analisi della volontà morale. In primo luogo, distingue quattro gradi dell'attività pratica o della volontà nell'estensione più lata del termine: azione riflessa, tendenza, istinto, attività ideo-motrice. In tutti questi gradi inferiori ha importanza rilevante il sentimento che costituisce il motivo dell' atto. Quindi esamina la volizione vera e propria che si caratterizza essenzialmente per la coscienza del fine e involge la coscienza di sè. Nella volizione vera e propria, distinti, secondo la teoria comune, i tre momenti: dell'arresto o inibizione, della deliberazione e della decisione, mostra come siano sempre accompagnati dall'attenzione appercettiva, prima passiva, poscia attiva, donde risulta propriamente la volontà libera auto-cosciente. Inoltre, notando che la volontà moralmente buona non è che un caso della volontà libera, stabilisce che, in quanto è libera, non può esprimersi che con atto di

Digitized by Google

volizione attiva, cioè in conformità di un suo criterio direttivo che è il vero oggetto della volontà e informa di sè la condotta. Infine, conchiude identificando la volontà moralmente buona con lo stesso potere razionale pratico, nel senso che la scelta non è determinata da nulla che sia esteriore alla volontà, se questa, come noi riteniamo, ha per oggetto, non l'atto e il motivo empirico-sentimentale di esso, ma il criterio o il principio direttivo, cioè quindi un modo generale di considerare e valutare la realtà. A dissipare ogni dubio il Vidari stesso, con l'osservazione seguente, chiarisce il senso e il limite di questa identificazione. " Vi è certo, egli dice, in tale scelta del principio direttivo qualcosa di cieco, per un lato, e di rischioso per l'altro: di cieco, perchè l'uomo non vede con la piena chiarezza del pensiero empirico-scientifico se l'un principio sia più vero dell'altro, ma soltanto lo preferisce con un'affermazione di fede; e di rischio, perchè tale scelta non è fondata sopra un'esperienza o una dimostrazione scientifica; ma soltanto in tal modo e in tale recesso interiore dello spirito la libertà del volere è possibile e con essa e per essa son possibili il merito e le responsabilità „ [1]. Prima di esaminare se la sola ragione sia veramente il principio direttivo della volontà, conveniamo sopra un punto della massima importanza, ammesso dal Vidari, cioè che questo principio direttivo della volontà, qualunque esso sia, non è trovato nè provato scientificamente, ma è approvato. Quindi respingiamo il ricorso al concetto di fede. Invero, che cosa si intende qui per fede? La parola fede può ricevere due sensi: poichè o s'intende come carattere essenziale dell'ideale umano, o come carattere essenziale della religiosità. Nel primo caso *fede* vale *animosa voluntas*, o ardente desiderio di elevazione morale conforme a quell'ideale, sia storico, sia dottrinale, che è immanente, progressivo e tutto interiore allo spirito umano. Nel qual significato niuno vorrà negare che il principio direttivo della volontà è approvato con un'affermazione di fede. Ma ciò non conclude nulla. L'ardente desiderio è un at-

---

[1] G. Vidari, *Elementi di etica*, 3ª ed., pag. 170; Milano, Hoepli, 1911. G. Vidari, *Problemi generali di etica*; Milano, Hoepli, 1901.

Digitized by Google

tributo d'ogni ideale, e riveste, conseguentemente, la natura dell'ideale etico, senza costituirne l'essenziale tipicità. D'altronde, non è questo il senso che è proprio all'interpretazione del Vidari. Il quale, altrove, definisce la fede come " credenza nella realtà e nel valore assoluto di oggetti trascendenti la vita empirica „ e, nel tracciare il passaggio dall'etica elementare alla metafisica dell'etica, chiaramente dimostra di aderire al secondo significato. In questo caso, dunque, *fede* significa credenza religiosa ed è in questa interpretazione che non mi sembra possibile convenire. Potrei osservare che l'introduzione del concetto di fede, così intesa, rende a sua volta assai più precaria la tesi della medesimezza della volontà con lo stesso potere razionale (pratico), finchè non si dichiari la razionalità della fede che è sempre speranza. Ma non insisto, perchè questo punto ci trascinerebbe a considerare se " le ragioni profonde della vita stiano nel disegno di una Mente Suprema universale, con cui le menti umane siano in un qualche rapporto di dipendenza o derivazione „, problema questo che esige un esame apposito che sarà fatto a suo tempo.

Ritorniamo più tosto al principio direttivo della volontà. Posto che questo principio non è trovato nè provato scientificamente, anzi che resta sempre, in qualche cosa, cieco e rischioso, sembra perciò naturale conchiudere che nè pure la volontà moralmente buona che lo ha per oggetto non può e non deve essere identificata col puro potere razionale; salvo che non si voglia ammettere un potere razionale, cieco e rischioso, il che sarebbe come dire una ragione irrazionale. Si vede bene che, a rapire il carattere della razionalità teoretica pura alla volontà moralmente buona, non occorre risalire alle interpretazioni mistiche della fede: bastano le due note dell'oscurità e del rischio. Queste note poi sono incontrastabili. Nell'atto morale s'impegna sempre il futuro, procedendo dall'essere al dovere e quindi al fare. L'atto morale è sempre in massima parte un'anticipazione induttiva dell'esperienza passata e presente all'esperienza futura. Chi garantisce in modo esatto che la generalizzazione etica non sia completamente illusoria? E, dato eziandio che si voglia ridurre la determinazione di ciò che rende possibile la scelta del criterio direttivo della volontà,

Digitized by Google

non al puro movente sentimentale, nè alla pura rappresentazione del fine verso cui il motivo singolo conduce, ma alla preferenza accordata dalla volontà ad un modo generale di considerare e valutare la realtà, resta nondimeno a spiegare come questo modo di considerazione e valutazione possa tenersi per un modo di ragione e non di opinione. E non già perchè vediamo essere tante le concezioni generali della realtà quante sono le teste dei pensatori, ma, essenzialmente, perchè vediamo essere tale modo di considerazione generale della realtà di bel nuovo intimamente connesso ad un modo di valutazione che ci ricaccia fuori della lucida conoscenza, sospingendoci al sentimento. Si dirà che la crescente capacità di riflessione e conseguente lentezza del processo sentimentale, per cui sorge la chiara rappresentazione del termine, verso cui il motivo sentimentale conduce, e il sempre più sicuro intervento dell'attenzione appercettiva dei motivi e dei fini in conflitto nei tre momenti (dell'arresto, della deliberazione e della decisione), sono una prova lampante del carattere razionale della volontà autocosciente? Si dirà che il *giudizio* di valutazione etica implica una riflessione calma sui proprj atti, che la legge morale non avrebbe *più senso*, se non potesse identificarsi colla stessa esigenza della ragione? Queste considerazioni contengono, senza dubio, una grande verità, tuttavia per altra parte ci conducono all'equivoco di ciò che si debba intendere per principio direttivo della volontà. Dobbiamo dunque sbrigarcene, definendo il significato di questo principio. È vero che la volontà moralmente buona ha per oggetto, non l'atto e il motivo empirico sentimentale di esso, ma il criterio o il principio direttivo; insomma, non un fatto singolo, ma un criterio generale; ma questo importa forse che la volontà non abbia per generatrice *anche* una motivazione sentimentale? Qual'è l'essenza e l'origine prima del principio direttivo del volere? Qual'è in fondo l'origine dell'individualità autocosciente? Da quale condizione, insomma, dipende la costituzione dell'io, cioè di questo principio attivo originario e sintetizzatore della esperienza? Questa domanda ci costringe a far un passo indietro per esaminare ancora meglio il fatto della volizione. In seguito chiuderemo l'interpretazione della volontà moralmente buona in ordine all'autologia.

Digitized by Google

10. — Il Vidari, posto, come dicemmo, che il fatto della volizione è accompagnato in tutti e tre i suoi momenti, oltre che dalla coscienza del fine, da un'attenzione appercettiva più o meno lunga e più o meno chiara dei fini e dei motivi in conflitto, giustamente distingue l'attenzione passiva dall'attiva e, per fondare quest'ultima, scrive: " può anche darsi, che la coscienza di sè acquisti e conservi, pur nella deliberazione e decisione, una certa fissità e forza di resistenza, che cioè il sentimento di sè, quale espressione unitaria dell'esperienza psichica precedente, sia così forte e resistente da costituire come il centro intorno a cui si costellano, e a cui si rapportano gli altri processi emotivi rappresentativi. In questo caso l'attenzione appercettiva di questi processi è determinata appunto dalla persistenza rigorosa di quel senso del proprio io, che costituisce come il tronco della vita spirituale... E il contrasto non è più, in questo caso, fra i diversi processi emotivi-rappresentativi..... ma fra la coscienza di sè e i processi emotivi-rappresentativi, sui quali quella esercita la riflessione „ (1).

Ma, ciò posto, una delle due: o bisogna sostenere che l'autocoscienza a sua volta non è un insieme di processi affettivi-rappresentativi, o conviene riconoscere che lo è.

Ora, finchè non sia provato il primo punto — e non sarà provato tanto facilmente, finchè verrà ammesso (come si fa) che il centro autocosciente non è altro che l'espressione unitaria dell'esperienza psichica precedente — sarà sempre più lecito tenersi al secondo. Sembra, invero, molto naturale riconoscere nella vigorosa persistenza dell'esperienza psichica precedente come il capitale sentimentale e conoscitivo dell'io, quasi il frutto, direi, del

(1) VIDARI, *Elementi di etica*, pag. 168. Sopra il concetto dell'autocoscienza altrove il V., accettando l'opinione del Wundt, scrive: " questa attività unificatrice o sintetica o appercettiva, come vogliate chiamarla, che caratterizza propriamente la coscienza e della quale il psicologo non può rintracciare l'origine, è poi quella per cui e in cui si verifica il sentimento dell'io e l'autocoscienza. È appunto questa attività appercettiva originaria quella che sintetizza, cioè riduce a unità, il contenuto sentimentale e rappresentativo e con lei sorge e in lei si attua l'individualità „ (Cfr. *Problemi*, 58).

Digitized by Google

lavoro e del risparmio valutativo e conoscitivo del passato, rivolto a nuova conoscenza e a nuova valutazione. È chiaro che, in tale caso, il contrasto, benchè avvenga fra la coscienza di sè e i processi affettivi-rappresentativi singoli, sui quali quella esercita la riflessione, tuttavia avviene sempre tra processi affettivi-rappresentativi.

Tutta la differenza sta in ciò, che il principio o criterio direttivo (autocoscienza) è l'espressione unitaria dell'esperienza affettivo-conoscitiva precedente e persistente nel soggetto come attività interiore sintetizzante, mentre i processi affettivi-rappresentativi del momento presente, sui quali e per i quali si esercita la riflessione, si affacciano all'autocoscienza staccati singolarmente, e, per quanto ciascuno di essi sia ricco di quella forza viva che gli è propria, tuttavia è molto raro che questa sia eguale o maggiore alla forza persistente e resistente che si è sistemata empiricamente nel centro. Di qui deriva che il rapporto della volontà col principio direttivo e informativo di essa è il rapporto della volontà colla intiera costituzione sentimentale-conoscitiva centralizzata nel soggetto operante. Per conseguenza, posto che la volontà libera abbia per oggetto non l'atto e il motivo empirico-sentimentale di esso, ma il criterio o il principio direttivo che quella non può attingere che da sè stessa, risulta che la volontà libera, lungi dall'identificarsi *toto caelo* col solo potere razionale, si identifica, per contro, con tutto il potere sentimentale-conoscitivo (rappresentativo e razionale), benchè sempre in guisa che la scelta non resti mai determinata da nulla che le sia esteriore. E questa interpretazione sintetica suggerisce per sè stessa il doppio carattere del rischio e dell'oscurità che è inerente alla scelta del principio direttivo, perchè tale carattere è inerente ad ogni processo sentimentale-rappresentativo, sia in sè, sia nella costituzione sistematica del centro autocosciente.

È inutile addurre contro questa tesi il doppio fatto della crescente capacità di riflessione e della conseguente lentezza del processo sentimentale. Tutto ciò non è che un indice del complicato lavorio dei processi emotivo-conoscitivi del passato, cioè permanenti, in contrasto coi processi presenti. Questo contrasto poi è tanto più complicato in quanto che avviene pro-

Digitized by Google

priamente, non fra sentimenti e sentimenti, ma tra sentimenti e rapporti di sentimenti e non senza il concorso del fattore conoscitivo, cioè rappresentativo e razionale. L'autocoscienza non è, invero, un sentimento nè una rappresentazione, malgrado la sua forte e coerente unità. Quel sistema centralizzato in cui essa si risolve è più tosto da considerarsi come l'unità di un sistema di rapporti dinamici, cioè di processi emotivi e conoscitivi (di sentimento e di ragione). L'unico senso ragionevole, quindi, in cui può ammettersi che la volontà non abbia per oggetto un movente sentimentale, è forse questo, che il suo principio direttivo e informativo non è un sentimento vero e proprio, ma un *rapporto* persistente di sentimenti, congiunto ad un persistente *rapporto* di fattori conoscitivi (rappresentativi e razionali). Questa è precisamente la tesi sintetica che intendiamo proporre e sostenere qui [1], insistendo sopra la necessità di ammettere le verità parziali e le necessarie limitazioni delle due tesi opposte, del sentimentalismo e dell'intellettualismo.

11. — Il problema della costituzione sistematica del principio attivo originario e sintetizzatore dell'esperienza in ordine alla

---

[1] Si potrà forse osservare che nella precedente Memoria " *Dell'Essere e del Conoscere* „ la teoria della volontà viene esposta im modo alquanto diverso. Ma ricorderò che tale Memoria è solo propedeutica di fronte al sistema del Pensiero puro. Chi considera i problemi filosofici dal punto di vista propedeutico è ancora un po' come lo schiavo chiuso nella caverna, che considera come realtà le ombre che si projettano sulla parete, secondo il mito di Platone nel VII della *Republica*. Uscendo fuori dalla ristrettezza della teoretica preliminare, a pena sufficiente alla prima orientazione, lo spirito, riflettendo su di sè, comprende di essere uno in tutte le sue parti. La distinzione provvisoria della psichicità in due campi: inferiore e superiore, cioè del non razionale e del razionale non basta più. Il campo dello spirito appare ora l'unità di due processi concorrenti (valutativi e conoscitivi), fortemente centralizzati e solidali nel nucleo dell'autocoscienza. Questa unità logica sinergetica di conoscenza e di valutazione stabilisce la coerenza nella condotta ed esclude le interpretazioni unilaterali del sentimentalismo e dell'intellettualismo. Fuori di questo campo coerente è il campo dell'incoerente alogico occupato dai processi emotivo-rappresentativi immediati, cioè dai motivi e dagli atti empirici che fanno ingresso nella coscienza ed entrano in rapporto col criterio o principio fondamentale della vita autocosciente.

Digitized by Google

vita morale viene insomma risolto ammettendo che tal criterio è a sua volta la risultante di due criterj essenziali concorrenti: uno valutativo (emotivo-sentimentale), l'altro conoscitivo (rappresentativo-razionale), fortemente centralizzati e solidali nel nucleo dell'autocoscienza. Non si può temere che questa bilateralità concausale del criterio direttivo faccia rinascere via più forte il contrasto sul momento critico della decisione volitiva, e così complichi ancora la difficoltà invece di risolverla, perchè questa tesi insiste sull'unità del centro autocosciente. Non si tratta di sdoppiamento contrario all'unità fondamentale dello spirito, ma di sinergia di conoscenza e valutazione. Ma la conoscenza non valuta, non fa che illuminare l'atto valutativo affinchè questo si compia in tutta la sua pienezza e secondo la sua caratteristica, direi quasi, calda originalità. L'intervento della conoscenza non produce dissidio, ma ritardo; per più maturo esame. Chi valuta è sempre e solo il sentimento, sia come attività singola presente, sia come rapporto persistente di attività sentimentali nucleate nel centro autocosciente.

Il valore (sentimento) poi non dipende dalla volontà, nè esclusivamente dalla conoscenza. La decisione della volontà avviene in seguito alla calda valutazione sentimentale, compiuta alla luce della maggiore conoscenza, cioè della ragione (*κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον*). Ecco tutto. La bilateralità sentimentale e conoscitiva dell' autocoscienza è il nodo dell' operazione etica. Per maggiore chiarezza di questo punto preparatorio, istituirò un rapido parallelo fra il conoscere e il valutare in genere.

12. — Conoscere non è valutare, valutare non è conoscere. La conoscenza è prodotto del senso, dell'intelletto e della ragione; la valutazione è prodotto dello stato affettivo e quindi, in modo eminente, del sentimento. In conformità di ciò, qui si ritiene che la dottrina della conoscenza è irriducibile alla dottrina del valore. Il sentimento ha per motivo fondamentale la conservazione dell'individuo e della specie, per oggetto il buono. La conoscenza ha per motivo fondamentale la curiosità e per oggetto il vero. Chiedere al sentimento ciò che è officio ed oggetto della conoscenza è snaturare il carattere delle attività. Ma, ripetiamolo, l'esistenza d'uno spirito puramente teoretico o puramente valutativo è un assurdo. Molti critici tuttavia non vogliono accettare

Digitized by Google

l'accennata distinzione e pensano di infirmarla adducendo gli importanti casi della conoscenza del valore e del valore della conoscenza, dove sembra che una funzione si tramuti nell'altra. Ma l'espediente torna inutile. Come la conoscenza stessa del valore non è una valutazione, così la valutazione stessa della conoscenza non è una conoscenza. Valutare è sempre, in qualche modo, o godere o soffrire. Conoscere è possibile anche senza coscienza di tonalità. Vivere non è possibile senza valutare, anzi la vita stessa non è altro che immediatamente provare, cioè approvare o disapprovare, cambiare e cambiarsi, sentire e sentirsi. Ogni vita si vive e si sente e la sua immediatezza è incomunicabile. Ogni sapere è comunicabile e la sua verità non ha per organo nè per giudice il sentimento. Sentimento è vibrazione soggettiva. Conoscenza è sempre opposizione o composizione di soggetto e oggetto (1). Negando questa relazione si negherebbe il pensiero e la verità.

Al primo apparire della vita la tendenza valutativa è massima, la teoretica minima. Poi col progresso della vita le cose mutano grandemente. Stando ai fatti si vede che le tendenze valutative si ramificano: alcune seguono i bisogni fondamentali della vita fisiologica e diventano strettamente biotiche, altre seguono i bisogni della pratica, altre infine seguono i bisogni superiori della conoscenza e diventano in certo modo teoretiche, non per il processo conoscitivo, s'intende, ma per la funzione protettiva; perdono sempre più il contatto, starei per dire, colle tendenze biotiche brutali, riescono ad esse indifferenti, e perfino contrarie all'interesse immediato e fondamentale della vita. Tal che le tendenze gnostiche sono quasi sempre in ragione inversa delle valutative biotiche, mentre le valutative gnostiche crescono col

(1) Sul carattere oggettivo della conoscenza e soggettivo della valutazione, cfr. De Sarlo, *op. cit.*, pag. 140, 141. Secondo il De Sarlo, " dall'esplicazione della funzione conoscitiva per mezzo del pensiero, rampolla l'idea della realtà: dall'esplicazione della funzione valutativa per mezzo del conoscere, del sentire, del volere, rampolla l'idea di valore „ (pag. 141). Conseguentemente si dimostra che " non è accettabile la teoria intellettualistica del valore, perchè con essa si viene a snaturarlo. L'intelligenza ci può dare ciò che è, non ciò che ha valore „ (pag. 142).

Digitized by Google

crescere delle teoretiche pure. L' antagonismo fra le tendenze valutative è un fatto comunissimo. Ne risulta che, solo abusivamente, si può attribuire mancanza di sentimento agli uomini in modo eminente teoretici o speculativi. Non c'è attività spirituale senza valutazione sentimentale corrispondente. Possono mancare, è vero, molti di quei sentimenti che noi crediamo caratteristici della natura umana, donde l'indifferenza apatica tra uomo e uomo o anche l'antipatia. Ma ciò poco importa alla conoscenza e a sua volta non si risolve che in una varietà di valutazione.

13. — Malgrado questa ricchezza di valutazioni e questo continuo processo di scissione dei gruppi derivati di valori dall'omogeneità primitiva, i varj gruppi continuano a rimanere uniti al gruppo originario e così si forma come una specie di fragile organismo valutativo risultante dall' intreccio dei varj gruppi più o meno decentrati, ma collegati fra loro dal vincolo della comune origine. La fitta rete però di interessi sentimentali che si viene man mano costituendo e svolgendo, conserva una somma mobilità alla periferia, mentre la persistenza e la resistenza del tronco biotico centralizza i varj gruppi valutativi che gli si costellano intorno. Un processo press'a poco analogo si compie nel campo della conoscenza, dove è pure innegabile la costituzione a nebulosa, direi così, col predominio di un forte nucleo d'attrazione in mezzo ad un nimbo diffuso di processi elementari concorrenti. I due centri sono stabilmente connessi tra loro e si unificano e si fondono nella medesima vita dello spirito. La loro compartecipazione o comunione di vita è la condizione da cui dipende la costituzione dell'io, cioè del principio attivo originario e sintetizzatore dell'esperienza a cui diamo il nome, bene appropriato, di autocoscienza e, meno rettamente, il nome di ragione pratica. L'analisi, insomma, psicologica ha il dovere di distinguere i due criterj interiori concorrenti nell' atto del volere: il criterio valutativo (sentimentale) e il criterio conoscitivo (razionale), calore e luce direi dell'attività autocosciente [1];

[1] È probabile che queste metafore, poco felici, lo riconosco benissimo, diano origine o pretesto ad equivoci. Si dirà che questo " sentimento alla luce della ragione „ è cosa vecchia, che ricade nello stravecchio errore del

Digitized by Google

ma la loro concreta e inscindibile unità è il dato più sicuro e immediato della coscienza. Parlando in genere, siccome si può dire che il sentimento è legato alle funzioni di aumento e di diminuzione dell'attività vitale, vien naturale di scambiare il valutare col fatto medesimo del vivere, come fu pure detto di sopra. Ma sappiamo anche come e perchè la cosa non sia sempre vera. Quello che è sempre vero è che lo stato e l'atto conoscitivo, malgrado la sua benefica azione di alleanza, è perfettamente sterile di fronte al sentimento, sia che preceda, o che accompagni, o che succeda allo stato ed all'atto valutativo. Durante il periodo importantissimo della deliberazione, l'attenzione appercettiva illumina, ammaestra utilmente quanto più può il processo di esame dei motivi e dei fini in contrasto, ma, per quanto potente, rimane sempre invalutativa (1), non che la

---

sentimento e della ragione come *facoltà* separate, ecc. Ai lettori di buona fede basterà l'avvertenza e il richiamo alle insistenti dichiarazioni che si fanno nel testo sull'unità concreta dello spirito e sull' intima relazione concausale delle varie funzioni.

(1) Il Masci, nel suo esame della teoria sentimentalistica, nell'intento di dimostrare che il sentimento non può essere principio di valutazione morale perchè è mezzo e non fine e perchè è correlativo delle idee e prende nome da esse, sostiene che l'azione esercitata dalla ragione sul sentimento è un forte argomento contro la tesi sentimentalistica. Ora, che la ragione possa operare sul sentimento è innegabile. Ma questo fatto non serve alla tesi del razionalismo esclusivo. Già ho osservato di sopra che la conoscenza stessa del valore non è una conoscenza; ora, si potrà aggiungere, in modo analogo, che l'azione della ragione sul sentimento non è un sentimento. Ma il Masci adduce un altro punto importante. È il giudizio di valore, egli dice, che determina il sentimento. Ma anche quest'argomento non pare ammissibile, perchè mentre il giudizio di valore dovrebbe esistere per un fatto tutto conoscitivo, in realtà accade il contrario. Il giudizio di valore non esiste se non per l'azione della conoscenza donde il giudizio e per la reazione del sentimento donde il valore. Dunque, in ultima analisi, quello che determina e giudica (oggettivamente) è la conoscenza, quello che valuta o apprezza (soggettivamente) è il sentimento. Grossamente parlando, il giudizio di valore è sempre posteriore all'azione conoscitiva e alla reazione emotiva. Con ciò non voglio dire che non si generi un altro sentimento dopo il giudizio di valore morale. Quest'effetto sentimentale, non abbastanza contemplato dalla critica,

Digitized by Google

valutazione in genere abbia da sè il potere di distinguere ciò che è etico da ciò che non lo è. L'astratto e generico valutare senza il conoscere potrebbe dare la mano allo stupido *velle* (fondo dinamico di ogni attività) che da soli non basterebbero a compiere un'azione moralmente buona. Questa si compie solo quando alla valutazione vitale complessiva [1] sia conideata la conoscenza della legge morale, la quale certo non avrebbe senso

---

è anzi inevitabile. Ma non si tratta di questo. Si tratta di stabilire l'esistenza d'un fattore sentimentale nello stesso giudizio di valore. E se anche dovessimo contentarci di riscontrare l'esistenza di quel *sentimento razionale del rispetto* verso l'imperativo morale in quel giudizio di valore che porta il martire all'olocausto, secondo l'analisi di Kant, questo risultato ricadrebbe in favore della teoria sentimentalistica; perchè un sentimento — per quanto razionale — è sempre un sentimento. L'importanza non solo generica ma specifica del fattore sentimentale sembra infine sostenuta, in altro punto, dallo stesso Masci, il quale scrive: " Cominciamo subito dal dire che l'attribuire la valutazione o alla ragione soltanto, o soltanto al sentimento, sarebbe un ricadere nella astrazione isolatrice, che è la sola responsabile delle difficoltà del problema „ (*Etica*, pag. 61). È vero che il Masci, dati i tre momenti della ragione, del sentimento e della volontà, si preoccupa di vedere se essenzialmente la valutazione debba essere spostata dal primo dei tre momenti al secondo (*ib.*). Ma i suoi argomenti sono basati sull'ipotesi che il sentimento sia sempre dipendente da uno stato rappresentativo (*ib.*) e che, nella sfera della moralità, lo stato rappresentativo, da cui il sentimento dipende, sia un giudizio di valore (*ib.*). Ora, in primo luogo, posta questa dipendenza del secondo momento dal primo, come si può ristabilire l'unità essenziale e specifica dell'atto psichico? In secondo luogo, come può darsi nella sfera della moralità un giudizio di valore, senza un valore valutativo o vitale in genere preesistente? La moralità è essenzialmente catarsi di valori. Se non fosse così la ragione dovrebbe essere la matrice specifica del sentimento, mentre lo stesso Masci ci insegna che l'esclusivismo conoscitivo è antiscientifico (*ib.*).

[1] Questa valutazione vitale complessiva non può dunque identificarsi con la valutazione immediata e brutale delle sole tendenze zotiche inferiori. Frattanto, non importa il trasferimento del principio del valore dal sentimento alla conoscenza. Le indicazioni immediate del sentimento, a loro volta, non escludono la scala dei valori sentimentali, come fu brevemente chiarito nel testo, accennando non solo alla gradazione, ma perfino all'antagonismo fra le tendenze valutative.

Digitized by Google

se il suo valore non fosse conosciuto e riconosciuto dall'autocoscienza, intesa, ripeto, come espressione unitaria dell'esperienza valutativa (emotiva e sentimentale) e conoscitiva (rappresentativa e razionale) precedente e persistente nel soggetto, cioè come vera e propria attività interiore sintetizzante. Ed ecco come, senza disconoscere la origine sentimentale profonda che rende possibile una tale unità autocosciente, si può trovare un fondamento in certo modo plausibile per non identificare la volontà libera col processo sentimentale e quindi per essere, in certo modo, anche sospinti verso l'interpretazione razionale della legge morale.

14. — La cosa è tanto più probabile in quanto che ci sono ancora due processi in cui si vede prevalere la ragione e languire il sentimento: il primo consiste nel processo di mezzi a fine, vale a dire in certo senso teleologico che accompagna sempre il fatto della volizione (coscienza della logicità), il secondo nel processo di determinazione dei valori, non puramente logici, ma utilitarj o di efficienza in ordine all'azione. Abbiamo già parecchie volte avvicinato il processo teleologico al processo logico. Sarebbe dunque strano che non se ne tenesse conto anche qui, per quei rapporti che possono intercedere fra la logicità e la razionalità dei processi volitivi e ne discorreremo direttamente fra poco. Ma vogliamo fermarci ora sul secondo processo che è degno della massima considerazione. Invero, noi possiamo, anzi, a parer mio, dobbiamo ammettere che, se la ragione non determina nè giudica immediatamente i valori finali che sono lasciati all'attività del sentimento, tuttavia essa li conosce, li elabora, li coordina e li gradua, esso solo poi determina criticamente e giudica i valori di utilità pratica che, per quanto solo sussidiarj e risultanti, sono intimamente congiunti all'atto valutativo. Non è assurdo distinguere i valori di fine dai valori di utilità. Questa distinzione, sostenuta con grande acume dal Trojano [1], ha il vantaggio di far comprendere che l'axiologia, se è alogica, non è illogica, come troppo facilmente saremmo indotti a ritenere. Ma siccome la ragione in senso stretto non è mai la rivelazione

---

[1] Trojano, *Le basi dell'umanesimo*, pag. 28, 53-57, 59, 93-137.

Digitized by Google

immediata non che esclusiva dello speciale pregio degli atti volitivi, così senza disconoscere analogamente l'origine razionale profonda che rende possibile l'unità autocosciente, sosteniamo del pari arbitraria la tesi che identifica la volontà moralmente buona col solo potere razionale, considerato come causa specifica della moralità; perchè sempre due sono, a parer nostro, i fattori specifici concausali di questa volontà ed entrambi indispensabili: il fattore valutativo affettivo sentimentale e il fattore conoscitivo, rappresentativo e razionale.

15. — Non è difficile, dopo la discussione fatta, indicare fino a che punto sia accettabile la teoria razionalistica del Masci, il quale afferma che il giudizio morale è un giudizio di valutazione il cui fondamento ultimo è la ragione (1). Secondo il nostro parere, questa teoria, sebbene riconosca le parti di verità contenute nelle teorie contrarie empirico-emotiva ed empirico-intellettua-

(1) Masci, *Etica*, pag. 66. Secondo il Masci, il carattere razionale della valutazione morale, è provato: *a*) dalla necessità del criterio morale e dalla dipendenza del sentimento da esso; *b*) dalla sistemazione finalistica dei valori morali; *c*) dal carattere scientifico dell'Etica; *d*) dalla idealizzazione progressiva del sentimento morale (pag. 66-71). Ma, detto che « la morale non è nè del solo sentimento nè senza il sentimento „, non è detto che la ragione sia il fondamento ultimo e specifico del giudizio di valutazione morale. Essendo provato che, se viene a mancare il sentimento morale, la ragione diventa impotente a dirigere l'azione (pag. 71), resta difficile vedere come si possa assegnare una funzione solo generica e subordinata al sentimento. La necessità del criterio morale è certo evidente, ma questo non importa la dipendenza del sentimento da esso, più tosto la dipendenza del criterio dal sentimento, come fu già mostrato discutendo il concetto del criterio direttivo in ordine alla teoria del Vidari. La sistemazione finalistica dei valori morali è una prova convincente. Ma questo processo teleologico riesce soltanto a farci evitare l'esclusivismo dei sentimentalisti. Lo stesso è da dirsi del carattere scientifico dell'Etica. Quanto infine all'idealizzazione progressiva del sentimento morale non sembra opportuno esaggerare l'azione penetrativa della ragione sul sentimento fino al punto da far scomparire la proprietà specifica di questo. Considerare la moralità come una razionalizzazione del sentimento è un esclusivismo analogo alla considerazione della moralità come una sentimentalizzazione della ragione. Il progresso della moralità ammette, anzi esige, i progressi del sentimento e della ragione. Ma ogni fattore conserva la sua funzione specifica, se il fatto psicologico morale è essenzialmente la loro risultante.

Digitized by Google

lista e la loro grande efficacia come cause generiche nel produrre l'obligazione morale, attribuisce una soverchia importanza alla ragione legislatrice, considerando questa come la sola causa specifica e proclamando l'autorità sua, la sua superiorità su tutte le cause di diverso ordine, così rappresentative che emotive (1). Nessuno può negare quello che afferma il Masci, cioè che la coscienza di sè (persona) e la facoltà dell'universale (legge) sono quello che ci è di specifico nell' evoluzione psicologica umana. " Questi due elementi, egli ha bene ragione di stabilirlo, rappresentano il filo d'oro che è intessuto nella trama dei sentimenti morali, la *direttrice psicologica* delle formazioni morali propriamente dette anche nell'ordine emotivo „ (2). Ma si vede subito il valore non definitivo della teoria razionalistica, se si riflette che, secondo lo stesso Masci, " tra il primo e l'ultimo gruppo dei sentimenti (cioè tra i sentimenti sensitivi primitivi e i sentimenti ideali: morali, religiosi, estetici, intellettuali) a traverso i gruppi intermedj, ci è un legame di continuità, che permette di riconoscere, a traverso i singoli gruppi, la persistenza dei sentimenti elementari, anche nelle forme più ideali delle emozioni. La paura, la collera e la simpatia si ritrovano trasfigurate nei sentimenti morali... „ (3).

Si dirà che l'efficacia dei fattori emotivi come causa generica, non è messa in dubio, anzi è riconosciuta come grande. Ma la necessità di ricorrere a questa sottile distinzione tra cause generiche e causa specifica non sembra molto giustificata. Bisogna che l'uomo sia, non soltanto ragione, cioè facoltà teoretica dell'universale, ma anche rappresentazione e sentimento, cioè valutazione individuale per sentirsi obligato moralmente nella sua condotta. E quest'esigenza è essenziale. Lo stesso Masci d'altronde ammette, criticando la teoria emotiva, che " non c'è sentimento senza elementi causali rappresentativi „ (4). Dunque,

(1) Masci, *Psicologia*, 348.

(2) Masci, *Psicologia*, 349.

(3) Masci, *Psicologia*, 332.

(4) Masci, *Etica*: " Con la ragione cooperano, ma da essa sono primitivamente determinati gli altri momenti dell'attività psichica, il sentimento e la volontà „ (pag. 66).

Digitized by Google

affermare che la ragione, pei suoi caratteri di universalità e di necessità, è l'unico elemento differenziale e specifico della moralità, è postulare una separazione degli elementi essenziali dell'umana natura non conforme al principio dell' identità e continuità della coscienza di sè. Se questa coscienza di sè non rappresentasse un elemento specifico nell'evoluzione psicologica umana di fianco alla ragione come facoltà dell'universale, perchè distingueremmo col Masci due elementi specifici nella direttrice psicologica delle formazioni morali? Ragione per ragione, data questa teoria della direttrice psicologica, la coscienza di sè non s'identifica *hic et nunc* colla facoltà dell'universale. Se l'obligazione morale risulta dalla ragione e dalla coscienza di sè, questa a sua volta risulta dai fattori emotivi rappresentativi che costituiscono la sua condizione d'esistenza. L'esclusivismo razionalistico, fondato sulla sola causa specifica della ragione legislatrice, è dunque insufficiente a costituire la direttrice psicologica delle formazioni morali. Com'è possibile negare il carattere specifico alle cause emotive e rappresentative, se si vuol ammettere che " il più alto sentimento morale umano è la fede morale che è speranza, la morale che è amore „? (1). Il Masci dice: " togliete la razionalità alla natura umana, e cesserà con la possibilità della massima (regola universale), anche il suo carattere obligatorio „ (2). Questo è verissimo, tralasciando

(1) Masci, *Psicologia*, pag. 347.

(2) Masci, *Psicologia*, pag. 345. Il Masci, insistendo per maggior chiarezza su questo punto, dichiara altrove con estremo rigore: " Il carattere morale è dato dalla ragione, e la prova migliore è che non esiste ordine morale se non dalla ragione e per la ragione „ (*Etica*, 215). E questo è vero, ma non è l'unico vero. Tanto varrebbe dire che non esiste ordine morale se non dal sentimento e pel sentimento. Si è già notato che il Masci riconosce la cooperazione dei due elementi, con la subordinazione del sentimento alla ragione, ma non è possibile vedere in che cosa consista la subordinazione del sentimento alla ragione, posta, in primo luogo, la irriducibilità del momento sentimentale al momento conoscitivo, quindi l'unità fondamentale dello spirito. Il pensiero del Masci è, in breve, il seguente: " La forma generale della complessità morale è l'unità della sensibilità e della ragione in uno stesso soggetto, la norma morale deve quindi abbracciare ambedue, e deve subordinare la sensibilità alla

Digitized by Google

per ora di criticare il carattere obligatorio della legge morale. Ma, dove i componenti specifici sono più e la risultante appare come un prodotto nuovo dai componenti, sopprimete l'azione di uno qualunque dei componenti specifici e la sintesi risultante non è più.

Quindi, se l'obligazione morale risulta dalla composizione dei fattori sentimentali rappresentativi e razionali, negare il carattere specifico alle cause sentimentali e rappresentative è porre una separazione tra le funzioni essenziali del soggetto che l'unità del soggetto non comporta.

16. — Fatti questi rilievi, e quando non si ponga in dubio la concausalità specifica cioè sentimentale e conoscitiva (rappresentativa e razionale) del criterio, si può benissimo dare il nome di ragione alla direttrice psicologica delle formazioni morali. Certamente la parola ragione non si prende qui nel senso che in ogni atto razionale la potenza della ragione sia sempre la stessa, abbia cioè un modo di essere e di operare proprio e immutabile. Pensiamo invece che lo spirito venga sviluppandosi gradatamente, d'età in età, conforme al progresso della natura

---

ragione, e dare a quella la forma propria di questa „ (*Etica*, 215). Ma questa sostituzione di forma a forma si traduce in una trasformazione transitiva impossibile delle specie fondamentali dei fatti psichichi, che sono pure da considerarsi come originali. È probabile che la posizione estrema, assunta in questo razionalismo, derivi dall'ipotesi che " l'alternativa nella filosofia morale è sempre una sola, quella tra il razionalismo e l'empirismo „ (*Et.*, 221). Ma il fondamento di questa alternativa sembra analogo a quello che si poneva nella filosofia teoretica prima di Kant fra il concetto e l'intuizione, cioè tra l'intellettualismo di Descartes e l'empirismo di Locke. Questo fu veduto chiaramente dal Masci (*Et.*, 223). Kant ebbe il merito di non optare nè per l'intellettualismo nè per l'empirismo, superando l'alternativa col giudizio sintetico *a priori*. Così nella filosofia morale sembra necessario prendere per la spiegazione del fatto morale non un elemento, ma il fatto concreto dell'operare morale, cioè l'unità sintetica del sentimento e della ragione nel fatto della volontà (morale). La teoria del Masci che ammette la subordinazione della sensibilità alla ragione nella complessità morale è ancora l'oscurità del giudizio sintetico di valore. La soluzione autologica del problema morale vorrebbe favorire la chiara intelligenza di questa Unità.

Digitized by Google

umana. E pensiamo inoltre che, siccome c'è valutare e valutare, così la più eletta forma del valutare, che è il valutare etico, sia a punto quella che, meglio cresciuta alla luce ed ai progressi della ragione e per ciò più ricca e adorna della sua propria autonomia di sentimento, acquista, di grado in grado, la maggiore certezza valutativa che possa desiderarsi. Ciò posto, cancellare la gran linea di separazione fra il sentimento propulsore e la conoscenza in genere direttrice, e in particolare fra la valutazione e la ragione, mi parrebbe un non senso. Inclino a credere che sia più accettabile una dottrina capace di assicurare la rispettiva autonomia dei due centri e di riconoscere la loro funzione cooperativa nel criterio etico direttivo dell'autocoscienza, intesa qui come l'espressione unitaria della vita dello spirito. Così si evita la mostruosità delle due ragioni diverse: la ragion pura teoretica e la ragion pura pratica, che fu l'illusione di Kant, e la principal cagione degli equivoci e dei dissidj che straziano il seno della filosofia. Giacchè una delle due ragioni, *di fronte all'altra,* finisce sempre per essere una non ragione; onde s'impone la questione erronea del primato, o della conciliazione delle due ragioni che è veramente un non senso. All'incontro, il punto di vista sintetico che qui si sostiene sembra rispondere meglio ai criterj che abbiamo innanzi fissati, di assumere per principio della sistemazione teoretica il rapporto razionale dello spirito coll'universale realtà. Che poi, nel raccogliere l'attività patetica e la teoretica dello spirito, cioè il sentimento e la conoscenza nella sintesi del criterio etico direttivo, si abbandoni l'esclusiva direzione o dell'una o dell'altra attività, e si ammetta quindi che la volontà moralmente buona non sia esclusivamente razionale, poco importa, ove resti fermo ed inteso che la razionalità dell'etica non è un'illusione, mentre l'etica non ha di per sè, non dà, non vuole altra certezza valutativa che quella del sentimento alla luce della conoscenza. Come l'uomo nasce, vive e muore nell'aria che respira e nella luce che lo illumina, e le sue forze crescono in ragione della purezza dell'aria che lo circonda e della luce vivificante del sole che può godere, così l'ispirazione del cuore, che è amore e speranza, si eleva a maggior grado di moralità quanto maggiore è l'uso della ragione, che è conoscenza dell'universale di cui può disporre l'autocoscienza.

Digitized by Google

Così la presenza della ragione, con le sue fredde esigenze, non sottomette il sentimento, non frena lo slancio dell'entusiasmo come un peso addossato da mani straniere. L'entusiasmo vive di virtù propria, benchè respiri e sfavilli nella luce della conoscenza. E la conoscenza non è umiliata nel paragone e non è costretta ad abdicare, se riconosce di non poter entusiasmarsi come il sentimento. Io non sono di coloro che deplorano l'oscurità ed il rischio inevitabile della coscienza morale, l'impossibilità di esaurire le questioni morali colla deduzione. Mi sembra anzi una fortuna che la morale non disponga di oracoli infallibili. Vedo che gli uomini di buona volontà s'accordarono in ogni tempo o s'accordano mirabilmente nel culto dei più nobili ideali della vita, senza lo strumento della logica deduttiva. Ogni popolo, ogni religione conta a migliaia i suoi martiri, i quali non hanno certo lasciato la via della ragione, abbandonando la vita per il martirio. Invece, sentiamo tutti che essi hanno dato la prova più sicura e più eloquente che l'autorità della coscienza morale è attributo costitutivo dell'umanità, la quale appare tanto più ragionevole quanto meno disgiunge i trionfi della ragione da quelli del sentimento. Quindi mi pare di potere a buon diritto inferire che la più alta espressione morale deve essere pensata come uno stato d'entusiasmo limpidamente illuminato dalla ragione.

Ma le esigenze del bene non sono le esigenze del vero. Non gli organi nè i metodi conoscitivi ci assicurano della moralità dei nostri atti. Perchè diremmo dunque che la volontà moralmente buona si identifica col solo potere razionale? Ciò implica il pregiudizio che la moralità abbia, debba o possa avere un senso razionale di per sè; mentre la moralità, di per sè, non è nè vera nè falsa. Come la realtà.

I giudizj di valore etico nascono precisamente dall'accennato concorso della conoscenza (giudizio) e della valutazione (sentimento); e noi sappiamo oramai in che conto dobbiamo tenerli, avendo innanzi detto che, come la conoscenza stessa del valore non è una valutazione, così la valutazione stessa della conoscenza non è una conoscenza.

17. — Ed eccoci al fine sgombrata la via all'interpretazione autologica della vita dello spirito. Abbiamo veduto che la vita

Digitized by Google

morale dello spirito nei suoi costitutivi elementi è sensazione e sentimento e, da più vasto e più alto punto di vista, conoscenza e valutazione. Abbiamo veduto che la stessa autocoscienza, in ordine all'ideale etico della vita, si risolve nella sintesi di due fattori essenziali: sentimentali e conoscitivi. Indagando ora la funzione di queste due forme d'attività costitutive dell'autocoscienza, intendiamo bene che esse agiscono, non come elementi, ma come *rapporti* di elementi. Ma è possibile ridurre un rapporto tra elementi ad uno di questi elementi? Bisogna rispondere di no. E rispondendo così è chiaro che nella funzione valutativa si tiene il rapporto dei sentimenti e non già il sentimento tal quale semplicemente esso è, come principio o criterio determinante la scelta. Ma tutti i rapporti, non già come contenuto, significato, valore o uso (chè allora l'eterogeneità è palmare), ma in quanto rapporti, sono omogenei e come tali diventano oggetti logici. Segue che il nesso dei sentimenti non si rifiuta alla considerazione logica, la quale per fermo non si propone di indagare la natura dei termini singoli *ut sic*, ma si rivolge alla determinazione dei rapporti. Lo stesso si dica per la funzione conoscitiva, in cui uopo è distinguere i rapporti tra le conoscenze dalle singole conoscenze, e ammettere l'aspetto logico di questi rapporti. Resta a sapere se i rapporti delle conoscenze siano identici ai rapporti dei sentimenti, cioè cercare le leggi di questa connessione funzionale. Problema troppo grave, nuovo e speciale perchè s'abbia da intraprendere qui [1]. Fermiamo la nostra attenzione sopra il fatto generico che la vita dello spirito si presenta sotto l'aspetto della logicità. E procuriamo di farci un'idea chiara della cosa. L'impossibilità di con-

---

[1] L'importanza di questo problema fu avvertita chiaramente da Spinoza il quale propose: " Come i pensieri e le idee delle cose sono ordinate e concatenate nella mente, così le affezioni del corpo o le imagini delle cose sono ordinate e concatenate esattamente nel corpo „ (*Eth.*, V, prop. I). Questa prop. si collega, come osserva lo stesso S. alle prop. VII, Part. II, coroll. prop. VI, e VII, Part. II, prop. XVIII, Part. II, prop. II, Part. III. La coerenza e l'unità teoretica del sistema spinoziano è mirabile; ma la psicologia contemporanea non mostra intenzione di procedere per tale via.

Digitized by Google

cepire la logica della vita spirituale appare evidente quando non si contempli questa vita a debita distanza. Anche nelle questioni filosofiche, anzi sopra tutto in queste, gli errori più gravi derivano dal non sapersi mettere a foco. La preoccupazione del fare impedisce la visione del fare, la preoccupazione del pensare impedisce il pensiero del pensiero. Lo spirito stesso, nell'atto che si fa, non sa di farsi. La stessa autocoscienza non è coscienza logica e tanto meno autologica, se non quando si elevi al pensiero puro. L'arte stessa del sillogismo, aumentando la potenza analitica, ci allontana dallo scopo. Volete elevarvi al pensiero puro? Allora vi sarà d'uopo rinunziare ai punti di vista astratti dell'empirismo e del particolarismo scientifico; vi sarà d'uopo ammettere i contrasti dell'esistenza, non tentar di correr dietro ai piaceri, non tentar neanche di sopprimere i dolori, raccogliervi in voi, raccogliere la storia dell'esperienza, della scienza e della filosofia, riconoscere che tutto il problema filosofico si riduce alla sintesi seriale del pensiero del pensiero col pensiero dell'universale realtà, infine, contemplando tutte le cose dal punto di vista dell'autologia, identificare il pensiero del pensiero col pensiero della natura logica dell'universo. La gente incolta cerca i beni prossimi o remoti senza curarsi della logica universale; l'empirico ignora il pensiero puro; lo scienziato sorride dell'autologia. Cediamo ai varj bisogni dello spirito. Non potendo sopprimere i valori, non possiamo scambiare i nostri beni. Dunque, la più chiara verità è che ognuno viva e speculi liberamente. Quanto a chi sia convinto che solo le cose isolatamente considerate resistono agli sforzi della teoretica, la considerazione, prima logica, poscia autologica, della vita dello spirito non mancherà d'imporsi per le ragioni seguenti. Già è noto che l'esperienza e la scienza coi loro profondi rapporti dànno gli elementi e la ragione di quella seriazione sistematica che la filosofia costituisce di età in età sul teatro più vasto della storia del sapere. Sul teatro ristretto della vita dello spirito lo stesso processo prende una nuova forma e si applica alla soluzione del problema morale, fornendo, coi fattori valutativi e conoscitivi intimamente congiunti fra loro, gli elementi e la ragione di quella seriazione etica che è compiuta dall'autocoscienza. Questo processo seriale della vita dello spirito non ci stupisce. È il medesimo processo

Digitized by Google

dell'essere che rivela la sua essenziale logicità (I, II). E già fin d'allora notammo che tale logicità non è visibile che dal punto di vista della serie, cioè del pensiero puro, il quale sa che il pensiero dell'essere non è altro che il pensiero del pensiero. Dunque, noi affermiamo che solo il pensiero volgare è in balìa di ciò che non è logico, mentre la non logicità si distrugge colla seriazione logica del pensiero puro per cui ogni oggetto è pensato o pensabile in relazione all'universale. È, insomma, la questione della costituzione logica della realtà pensata come vita dello spirito che ci ritorna davanti, e il pensiero puro dice che non è coll'induzione, nè colla deduzione che possiamo giustificare la razionalità del reale, ma colla seriazione sintetica della filosofia. L'induzione è sottoposta a tutti i dilemmi dell'esperienza. La deduzione, cieca sul proprio punto di partenza, non si lascia vincere dai contrarj, ma è indifferente così ai singoli come al tutto. Il suo polso non batte che nei rapporti costanti. La logica analitica non è tutta la logica. Quella ignora il processo delle sintesi attive, sia dell'essere, sia del conoscere. Ignora che questo processo è progrediente verso una sempre superiore unità. Solo il pensiero puro concepisce che la vita dello spirito è realizzazione progressiva d'unità nella moltiplicità; trova la moltiplicità concorrente; trova l'unità dinamica centrale; trova la ragione nell'interesse valutativo conoscitivo; trova, insomma, la serie fondamentale sotto il complicato intreccio dei fatti elementari e delle formazioni ulteriori dello spirito; dunque, conclude che l'autocoscienza è logica nel principio, nello sviluppo e nel fine e perciò pone il principio dell'autologia, negando definitivamente il principio del panlogismo.

Questa negazione richiede forse ancora uno schiarimento.

18. — È antica l'idea del panlogismo: quest'idea si trova nel fondo di tutti i grandi sistemi della filosofia, come ho mostrato nella parte seconda, dove sono riportate anche le più forti obiezioni. Ma qui si tenta la trasformazione e la rettificazione ideale della tesi panlogistica, affinchè il pensiero puro, con maggiore ardimento, possa spiegarsi del tutto e legittimarsi sistematicamente da sè medesimo. L'interpretazione seriale della logica lascia tutti i diritti all'esperienza, alla scienza, alla filosofia e, in pari tempo, supplisce alla mancanza di una reale ricostruzione

Digitized by Google

logica della realtà. L'impossibilità di ridurre la realtà sensibile ad un ordine logico è l'impossibilità di ridurre la prima condizione fondamentale della serie logica alla seconda. La contradizione implicita nella posizione d'una moltiplicità intelligibile assoluta è pure vinta col concetto della serie che implica a punto la moltiplicità oggettiva concorrente variabile all'infinito, l'unità centrale del soggetto, la ragione costante che unifica il subobjettivo. La filosofia antica e la medievale non sorpassano l'immanenza del fare logico nel teatro dell'universo. Da Bruno a Spinoza questo fare logico diventa assoluta attività, causalità infinita. L'essere si concepisce come fare; l'essere si concepisce come causare. Dio stesso si concepisce come l'effetto infinito di sè medesimo. La sostanza di Spinoza, mentre da un lato è identità del pensare e dell'essere, dall'altro è relazione causale infinita, cioè causa, e causa che non esclude l'unità, cioè autocausa, *causa sui*. Al concetto della sostanza *causa sui* Spinoza aggiunge la medesimezza dell'ordine e della connessione logica delle cose e delle idee. Quindi l'autocausazione della sostanza assume carattere logico ben definito.

È l'alba del principio autologico del pensiero puro. Aggiungete il principio vichiano della conversione del vero (e qual vero!) col fatto, il formalismo dell'attività sintetica *a priori* di Kant, l'autocoscienza di Fichte, il panlogismo di Hegel. Il pensiero puro vi proverà come la logica, a punto perchè è natura e spirito, primo medio ed ultimo, pensato pensiero e pensante, creando, non faccia altro che crearsi cioè rivelare sè stessa in tutto e per tutto, logicando non faccia che logicarsi cioè conoscere assolutamente sè stessa, producendo la realtà vivente della natura e dello spirito altro non faccia che produrre l'autonomia logica della coscienza di sè. Nelle pagine che precedono sembra raggiunta la prova della medesimezza della logicità della natura e dello spirito. Ma il principio dell'autologia, applicato alla vita dello spirito, richiede ancora importanti schiarimenti.

19. — La vera autologia dello spirito è quella centralità valutativa e razionale che, col progresso della vita, si costituisce logicamente nell'autocoscienza e regola la scelta volontaria. Prendiamo il fatto della libertà del volere il cui fondamento è riconosciuto, con sì antica e stupenda tradizione, dall'esperienza.

Digitized by Google

L'enorme difetto dei dogmatici era di credere che la libertà fosse un attributo *a priori* immutabile e necessario nella mente dell'uomo. Senza entrare qui in particolarità intempestive ed inutili al nostro tema, si può affermare ormai che l'acquisto progressivo della libertà durante la vita e come ascensione verso l'autonomia antiegoistica dello spirito, è un fatto che non si può negare dagli uomini ragionevoli.

Evitiamo l'indagine dell'origine assoluta; contentiamoci dell'origine relativa. Accettiamo la rivelazione degli effetti, convalidando il fatto per soccorrere alle esigenze della vita. È il nostro diritto. Ebbene, col pensiero puro, concependo lo sviluppo seriale dello spirito, noi possiamo affermare che l'autocoscienza progredisce come un sistema logico vivente; fra tanto, tutti gli atti volitivi moralmente buoni che noi vogliamo informati a ragione e a libertà, isolatamente considerati, non resistono alla prova della ragione. La difficoltà si supera, riconoscendo che ogni fatto di vita morale o altro, non è che un fatto singolo. Volta per volta il fatto singolo non è logico. La logica, è ovvio, bisogna ritracciarla nel sistema. Chi non ammette la possibilità di trovare la logica dell'insieme, dato e concesso che nessun elemento singolo sia logico per sè, non soltanto annienta la logica, ma cade in delirio. Accettiamo dunque l'esigenza della logica. Possiamo noi forse vedere, col metodo e coll'evidenza matematica, che il principio direttivo e informativo della volontà è ascensione progressiva verso l'autonomia antiegoistica? Lo stesso si dica dell'autologia considerata come autonomia logica della coscienza di sè. Ma chi agisce autonomicamente, dirà qualcuno, deve ben egli conoscere se sia libero o no, se sia responsabile o no, se sia logico o no. Dunque egli valuta, perchè conosce e in quanto conosce. Questa conseguenza non è giusta. Se autocoscienza è sintesi di sentimento e di conoscenza e sopratutto di conoscenza razionale, dite più tosto: l'uomo etico agisce logicamente dal punto di vista della serie e procura di servirsi del massimo lume possibile della ragione; ma, caso per caso, quando agisce moralmente, trae l'ispirazione dal cuore e in questo atto non sa se egli sia logico o no. In questo senso potrete anche dire che il cuore non ha mai ragione perchè non ha mai torto e conchiuderete rettamente, perchè suo oggetto è

Digitized by Google

il valore e non la verità. Nell'atto moralmente buono noi non ci dirigiamo *de jure* dalla mera conoscenza di criterj logici; nè la conoscenza razionale della legge morale riesce a sopprimere l'indipendenza valutativa dell'atto medesimo.

La funzione logica dell' autocoscienza non è un dato, diciamo così, dell'autocoscienza medesima, ma è data all'autocoscienza, e non è riconosciuta che dopo ogni atto autocosciente, quando il pensiero sappia afferrare l'insieme coerente della serie. Ha dunque ragione l'empirico di replicare: non conosco il pensiero puro, non so che farmene della logica seriale e me ne rido della vostra autologia che mi sembra una tautologia e m'ha l'aria di quei sistemi metafisici incadaveriti che dormono ormai per sempre nelle biblioteche. Sarebbe poco serio commiserare questa inettitudine al pensiero puro. Noi saremo paghi di supporre che la verità del principio autologico verrà riconosciuta da quei pensatori che concepiranno che l'uomo moralmente buono è ragionevole, cioè libero autore dei proprj atti e agiranno nella fede illuminata di poter armonizzare la logica della vita spirituale colla logica dell'universo. Ma fra breve ritorneremo su questo punto.

20. — Ora prendiamo in esame un'altra ragione in sostegno dell'interpretazione autologica della vita dello spirito, cioè l'autonomia. Secondo noi, l'unità essenziale al carattere umano non è soltanto statica, ma dinamica, e solo in questo senso è virtù. Dobbiamo intendere la libertà anche in questo senso. Finchè la libertà è solo riposo, resta estranea alla vita dello spirito che è essenzialmente logicità, quindi sviluppo. Ciò posto, si domanda: com'è possibile lo sviluppo della libertà, se lo spirito non si può liberare da quelle disposizioni naturali che, pur costituendo la sua logicità, costituiscono in pari tempo la sua necessità? Abbiamo già incontrata e risolta questa difficoltà nella memoria precedente " Dell'Essere e del Conoscere „ — utilizzando la teoria del Varisco (1). Il criterio risolutivo fu ricavato dalla considerazione che quelle stesse disposizioni organiche naturali che sono il sostrato dell' attività dello spirito costituiscono a

(1) *Dell'Ess. e d. Con.*, cap. V. Cfr. B. Varisco, *Scienza ed opinioni*, 568-69.

Digitized by Google

punto la ragione intima della sua libertà dall'influsso delle cause esterne. La libertà fu intesa nel senso che lo spirito è in grado di trasformare, per mezzo della sua organica attività, tutto ciò che gli è dato esternamente, di intrinsecarselo e di farlo suo, e così di agire solo in virtù di quella legge caratteristica che regola la funzione spirituale della sua vita. Ora, l'interpretazione autologica della vita dello spirito non abbandona certo questo criterio. Anzi procede logicamente, dalle premesse alla conclusione. Questa necessità per cui lo spirito vive moralmente, non ricevendo meccanicamente la sua legge dall'esterno, ma attuando in modo autonomo un proprio ordine di fatti che è sottratto direttamente all'influsso delle cause esteriori e dipende esclusivamente dalla sua autocoscienza, non è se non la necessità dell'autologia (*causa sui*). Ecco come e perchè l'uomo si può, a buon diritto, chiamare libero. E la responsabilità deriva dal fatto che l'uomo, entro certi limiti, essendo padrone del proprio esercizio di cultura, di studio, di disciplina educativa e di civiltà, è autore del proprio carattere e creatore dei proprj interni motivi, cioè della propria formazione psicologica. La libertà dello spirito non è semplice virtù di poter fare o non fare e non è virtù che s'acquisti d'un colpo, e propriamente non brilla nella singolarità d'un atto volitivo. La libertà non è mai tale se non è incremento, cioè acquisto e sviluppo graduale per abito di operare conforme a ragione. Inoltre, non fare, ma farsi, cioè rapporto transitivo di sè a sè (*das Sichaufsichselbstbeziehen* di Hegel). Quando lo spirito acquista la coscienza della propria formazione psicologica e logica, quando l'autocoscienza logica si sente realmente attività *causa sui,* allora il riconoscimento della legge non è più legame nè impero ma logo e il principio logico, essendo comune a tutti gli uomini e fornendo come tale una base uniforme di responsabilità, diventa in modo proprio il principio tipico della sua umana liberazione [1]. Da ciò si capisce che, se il mondo nou-

---

[1] Per Hegel lo spirito è libero solo in quanto è attività e rapporto a sè *(das Sichaufsichselbstbeziehen),* e in pari tempo lo spirito libero è infinito, per la sua idealità autodeterminante. Vede ognuno quanto questo concetto della libertà infinita ed autodeterminativa dello Spirito (che Hegel accolse da Bruno

Digitized by Google

menico fosse fuori del mondo dello spirito come autocoscienza, cioè come sintesi di sentimento e conoscenza, non potrebbe mai essere il mondo della libertà morale. La libertà dello spirito è tale quando è valutazione e ragione. Se, con Kant, volessimo ostinarci a non identificare il noumeno collo spirito, resteremmo sempre impotenti a salvare il principio della libertà e incapaci di concepirlo razionalmente. Siamo del tutto convinti che la libertà morale non si può riscontrare nel mondo fenomenico. Il fenomenico non è che una condizione del processo seriale. La libertà, richiesta dalla morale, non può risiedere nella contingente moltiplicità oggettiva, perchè riandrebbe distrutto ogni criterio intelligibile dall'ordine morale. Conviene ascendere alla concezione della serie che supera i mondi della contingenza e della astratta necessità. Conviene abbandonare l'ingenua ipotesi di poter cogliere e trattare la libertà come un dato singolo fra l'indefinita molteplicità degli altri dati empirici meccanicamente concorrenti. Solo il pensiero del pensiero, concependosi autologicamente, è in grado di sollevarsi al principio della libertà come liberazione, giustificando la vera vita libera dello spirito come autonomia logica della coscienza di sè. Il grande concetto, che è l'elemento vitale della filosofia morale contemporanea, è che la libertà e la necessità non si attuano punto l'una senza l'altra, ma l'una col mezzo dell'altra. Nel fondo della libertà è una certa necessità di cui devesi ricercare la natura e reciprocamente. Tal natura è poi la logica, onde s'appresta il fondamento razionale della libertà, il fondamento razionale della necessità e il fondamento razionale della loro unità nel principio della serie. Entrambe sono le condizioni dell'esercizio della ragione.

---

e da Spinoza) si avvicini al concetto dell'autologia. Hegel, infine, concepì la filosofia come la conoscenza che il Pensiero prende di sè medesimo *(das Sichselbstfinden des Gedankens)*. Siccome per Hegel lo studio della storia della filosofia è lo studio della stessa filosofia, e la storia della filosofia s'è sviluppata secondo un piano logico, così si comprende che per Hegel il pensiero che, pensando la propria storia, si pensa, è il pensiero essenzialmente libero che si pensa logicamente, cioè il pensiero autologico puro. Ma, come fu detto, il principio autologico è a pena in germe nel sistema hegeliano.

Digitized by Google

Quando si dice che il dovere dell'uomo è di essere ragionevole, si dice che il suo dovere è di essere libero e necessario, cioè conseguente. Il piacere della libertà per la libertà, così intesa, non è più piacere anarchico, antivitale, inammissibile, assurdo. Optare tra la libertà e la necessità è impossibile. Dobbiamo accoglierle entrambe. Accettando la necessità non rinunziamo alla libertà, siamo sempre liberi; accettando la libertà non rinunziamo alla necessità, siamo sempre necessarj. L'isolamento della libertà e della necessità è residuo dell'antica mitologia. Vede ognuno che in questo senso la libertà produttiva dell'autocoscienza può anche chiamarsi autonomia come capacità di dar leggi a sè medesima. E l'autocoscienza capace di dar leggi logiche a sè medesima è l'autologia.

21. — Stabiliti questi punti, sarà bene rettificare un'espressione usata parecchie volte in modo improprio. Parlando dell'infinita varietà dei fatti, dal punto di vista della teoria dei modelli, la cui interpretazione autologica sarà ormai evidente, accadde spesso di dover notare che, in certo modo, tutti gli individui, in quanto si considerano come enti o sistemi che verificano una data legge, si possono dire veri e liberi in virtù della legge e della infinita varietà di natura che loro è possibile. Lasciando da parte ora la questione gnoseologica della verità, di cui si è parlato ampiamente a suo tempo, è ovvio che l'infinita libertà dei modelli non è affatto confondibile colla libertà morale. Si griderà all'equivoco? Ma non mi parrebbe il caso, giacchè, lasciando a chi vuole la cura di incontrare equivoco, noi procuriamo di evitarlo distinguendo la libertà fisica dalla libertà etica, come, ad esempio, è ben naturale che si distingua, in modo analogo, la solidarietà fisica dalla solidarietà morale. La libertà fisica è quel che più tosto sarebbe meglio chiamare contingenza. Dunque, si capisce benissimo in che cosa consista l'errore del contingentismo che crede di poter salvare il principio della libertà — compresa, s'intende, la libertà morale — predicando la libertà del non necessario, e come tutta la teoria della libertà, dell' indeterminismo e dell'empirismo filosofico più recente, fondato su tale base, precipiti senza rimedio. Così alcuni filosofi, impadronendosi dell' infinitamente variabile alterazione, credono di poter giustificare una concezione anarchica

Digitized by Google

e libertaria dell'universo. C'è del vero in questo punto di vista. Ma questo vero è tale, se e in quanto si riconosca che la contingenza dei fatti non sopprime la necessità delle leggi, anzi che entrambe si unificano nella logicità suprema della serie. Questi sono i gradi, d'altronde, percorsi e riconosciuti dal conoscere, cioè l'esperienza, la scienza e la filosofia. E a misura che la realtà e la conoscenza si elevano nella serie gerarchica delle loro forme, non perdono il loro prestigio nè la libertà nè la necessità, nè svanisce la possibilità della loro logica conciliazione. L'indeterminismo, che accusa d'errore il determinismo, promettendo di dare in più la libertà, e il determinismo, che accusa d'errore l'indeterminismo, promettendo in compenso la necessità, non fanno altro che apportare vuote astrazioni nella vita per dominarne il corso, e in tanto, dal punto di vista del problema morale, riescono a nulla, perchè rimangono vittima della confusione della libertà fisica colla libertà morale. E altrettanto si dica della necessità. La teoria autologica può e deve intervertire cotesti criterj particolaristici; può farci capire che l'indeterminismo da solo non salva la libertà, nè distrugge la necessità; che il determinismo (anche meccanico) da solo non salva la necessità nè distrugge la libertà. Gli argomenti di queste concezioni esclusive si ritorcono reciprocamente. In niun modo poi si vede come riescano a fondare positivamente il principio della valutazione morale e del dovere [1]. Là dove il concetto autologico della coscienza, presentandosi come

---

[1] Il puro criterio conoscitivo non è sufficiente a fondare il contenuto concreto del *dovere morale*. Alle considerazioni generali premesse, trattando del principio autologico universale (III, I), si aggiunga la seguente. Senza il contenuto reale di principj empirici e psicologici la morale *applicata* non può trovare una soluzione accettabile. Quest'esigenza fu riconosciuta anche da Kant (*r. V.* (1787) 17; *pr. V.* 8). Ma, com'è noto, Kant distingue la morale pura, in cui versa l'imperativo categorico, dalla morale applicata, in cui versano i doveri empirici e la finalità materiale. Per Kant i doveri empirici proprj della natura particolare dell'uomo non si devono derivare dall'imperativo categorico. Ciò posto, si comprende quanto sia improprio il rimprovero che Hegel mosse un tempo (1803) alla ragion pratica di Kant (di non darci alcuna regola positiva d'azione, di lasciarci ignorare nel caso del furto, ad

Digitized by Google

sintesi di sentimento e di ragione, cioè di Volontà buona, di solidarietà, e di libertà, cioè di Giustizia, si rivela capace di esprimere e di costituire l'ideale della concreta Personalità umana, come vita autologica di ciascuno spirito nella unità seriale di tutti gli spiriti, e in questo concetto riassume il valore sentimentale, il criterio universale e razionale, il fine supremo, l'esigenza autonomica della condotta umana. Il rispetto e lo sviluppo della Personalità umana si traducono nel rispetto e nello sviluppo dell'*Autologia.*

22. — Volendo conservare la nomenclatura tradizionale (assai discutibile) dell'imperativo morale, si potrebbe dire che l'imperativo, in cui si compongono gli elementi e le leggi della vita spirituale per riassumere la sintesi etica, è il seguente: *Sii autologico.* Il bene è volontà di giustizia, o anche volontà autologica universale.

Il bene è l'accordo autologico e quindi seriale del sentimento e della ragione di ciascuno spirito col sentimento e colla ragione di tutti gli spiriti.

Poichè la logica, intesa con tale concretezza di vita, cioè di di forma, di contenuto e di determinazione, teoretica e valutativa, individuale e sociale, è una sola, l'autologia rappresenta la vita interiore e profonda dello spirito autocosciente e con essa si identifica. Con questo principio non s'impone allo spirito di saltar fuori della propria ombra per essere morale. Realizzando il principio dell'autologia, lo spirito armonizza la logica reale dell'individuo con la logica reale dell'umanità e dell'uni-

---

esempio, se la proprietà debba esistere o no). Cfr. *Ueber die wissenschaft. Behandlungsarten des Naturrechts*, nel " Giorn. crit. d. Filos. „, Jena, 1803. In seguito, cioè nella *Filosofia del Diritto*, Hegel fece un passo decisivo verso l'interpretazione logica della morale. Se i motivi dei nostri atti, egli scrive, sono sopratutto, in fatto, d'ordine affettivo e personale, la regola della volontà rimane tuttavia d'ordine logico, ed è esclusivamente per la chiara nozione di questa regola che la condotta acquista un valore morale. Il bene e la ragione essendo sinonimi, la volontà non può far altro che voler il bene: questa necessità di voler il bene è l'obbligazione o il dovere. Nondimeno Hegel continuò a ritenere che la morale kantiana è impotente a fornire regole pratiche, essendo una forma senza contenuto.

Digitized by Google

verso e vi si sottopone liberamente, cioè di necessità. Ma non è il caso di insistere troppo sopra tale formula, perchè lo spirito autologico non si sottopone, per essere morale, a veruna autorità, ma più veramente si pone e quindi si compone autonomicamente nell'ordine necessario e universale. *Lo spirito autologico morale, essendo concretezza autoproduttiva e autocosciente di libertà*, nè pure sente di sottoporsi all'imperativo d'un'autorità per quanto ideale. L'idea del dovere non l'opprime più. Lo spirito autologico, sentendosi e conoscendosi energia logica individuale nell'energia logica universale, radice e fiore e frutto dell'ideale morale, sorpassa il vecchio criterio dell'obedienza. Non obedisce, ma vive e agisce secondo il suo ritmo che gli appare col triplice carattere della libertà, della necessità e dell'universalità. Non è morale perchè obedisce, è morale perchè realizza quelle valutazioni e quella legge che, essendo essenzialmente autoctisi, autocoscienza e autonomia, è conseguentemente la sua concreta libertà.

Queste considerazioni non sono in tutto favorevoli alla tesi comune che sostiene il carattere obligatorio della legge (1).

Si potrebbe essere indotti a pensare, con Kant, che l'uomo, facendo parte di due mondi, perchè è ragione e senso, e questo dovendo esser subordinato a quella, avrà sempre l'idea d'un

---

(1) Bisogna studiare più accuratamente quest'applicazione alla morale del concetto dell'autoctisi logica che fa relegare fra le vecchie idee il principio dell'imperativo morale sostituendovi il principio autologico della libertà, pur senza rinunzia ai due caratteri della necessità e dell'universalità della legge morale. Volendo liberare completamente la coscienza morale, dal punto di vista della psicologia individuale, dalla soggezione dei pregiudizj, bisogna respingere ogni sentimento di dipendenza, di autorità suprema, di obligazione verso qualcosa che sia superiore alla volontà (sentimento e ragione) e che la domini col suo comando. Se raccogliamo in una sola espressione sentimentale questi caratteri, vediamo che il sentimento, che è all'origine di essi, è ancora il *timore*. Insomma, in tutto ciò che è comunque autoritario e coercitivo, resta qualche cosa di amorale contrario a quel principio dell'autonomia logica della coscienza di sè, che solo è capace di assicurare i valori morali dello spirito, perchè in esso e per esso lo spirito sente e conosce di elevarsi liberamente.

Digitized by Google

valore razionale superiore ed opposto ai valori sensitivi e quindi, necessariamente, il sentimento e l'idea d'un'obligazione opposta agli impulsi inferiori. Ma questo concetto è contestabile. Infatti, posta la lotta fra la ragione e la sensibilità e posta l'unità della natura umana, che cosa significa l'obligo imposto alla ragione di opporsi alle contrarie sollecitazioni della sensibilità? Bisogna intendersi bene su questo punto. Abbiamo avuto spesso occasione di spiegare perchè l'atto morale non sia un semplice atto della ragione, ma invece la risultante d'una valutazione sentimentale attuata secondo ragione. La volontà moralmente buona, da questo punto di vista, è capacità sintetica di sentimento e di ragione contro gli impulsi delle tendenze irrazionali. Questa volontà, dunque, non richiede il primato della ragione sopra il sentimento, nè del sentimento sopra la ragione, e facilmente si scorge quanto sia improprio supporre che, posta la lotta per determinare l'azione morale, questa lotta avvenga fra la ragione e la sensibilità. La lotta propriamente avviene tra l'attività centrale dell'io (sentimento e conoscenza) e l'impulso eccentrico (rappresentativo ed emotivo) delle tendenze egoistiche inferiori. La ragione poi, che è al vertice dell'attività conoscitiva, non esercita che una funzione teoretica, cioè rischiaratrice e critica sopra la funzione patetica, e non riconosce altri oblighi fuorchè quello di continuare ad essere quello che è, il che evidentemente non si traduce in un obligo, perchè la ragione non ha fine superiore a sè medesima.

Alla ragione non si può imporre alcun obligo. Il compimento del fine implicito alla sua natura razionale non può assumere la forma del dovere.

La ragione agisce razionalmente non per dovere, ma perchè è quello che è, e non può agire diversamente senza contradire alla necessità, quindi all'universalità, della propria natura, perchè è universale e vale per tutti gli esseri ragionevoli.

Non si può negare che i sentimenti superiori congiunti alla ragione nell'opera morale, cioè nella determinazione della volontà, assumano la forma obligatoria contro le contrarie sollecitazioni dei sentimenti biotici inferiori. Come notammo l'antagonismo delle tendenze valutative è un fatto naturale della vita psichica.

Digitized by Google

Per conseguenza, considerando la volontà morale come unità sintetica di sentimento e di ragione, rispetto all'adempimento dei fini superiori che devono essere realizzati contro i fini inferiori della sensibilità, è la volontà morale che prende la forma dell'obligo, cioè del dovere, sollecitata dall'ossequio alla legge. Ma ciò non dice che la stessa forma debba essere assunta dalla ragione. La superiorità in vero della ragione, come potenza teoretica, sopra l'impulso sensitivo non si mostra come un obligo imposto alla ragione di agire in un modo più tosto che in un altro, ma come un fatto, anzi come il fatto che è testimonianza e condizione indispensabile della sua attività. Anche, posta la perfettibilità continua della ragione, è metaforico concludere che la ragione deve almeno riconoscere il dovere di perfezionarsi. L'errore fondamentale poi e più comune che si commette nella trattazione di questo problema sta nell'attribuire un senso confuso al termine ragione, là dove occorre risolvere analiticamente il concetto di ragione nei suoi fattori, come fu fatto antecedentemente. Giacchè è chiaro che, se ragione vuol dire qui pura conoscenza, allora fallisce ogni tentativo di attribuire ad essa un qualunque sentimento, compreso il *pathos* della distanza. Se invece ragione significa unità sintetica di sentimento e conoscenza, allora la fonte del dovere non è più esclusivamente razionale. Anche il concetto della razionalizzazione del sentimento perde ogni valore se importa l'assorbimento del sentimento nella ragione. Diremo dunque, in conclusione, che non per la ragione, ma per la volontà, la legge morale ha la forza imperativa, e dipende da un giudizio di valore dato non già dalla sola ragione, ma dall'unità sintetica del sentimento e della ragione.

Perciò, anche da questo punto, si vede quanto sia insostenibile la tesi che fa dell'idea del dovere la categoria morale ultima, fatta astrazione, s' intende, del punto di vista sociale, perchè allora il sentimento e l'idea del dovere sorgono per la debita via. È ovvio che questa tesi importa la soppressione del sentimento della libertà di cui la morale non può far a meno, soppressione che è richiesta dal sentimento della incondizionata sottomissione verso qualcosa di superiore. Se, per ipotesi inammissibile, le azioni morali fossero realmente l'effetto della sola

Digitized by Google

ragione, e non — come sono — l'effetto della volontà, cioè necessariamente conformi alla ragione universale cioè *κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον*, la condizione del dovere non avrebbe più motivo d'essere, perchè la ragione farebbe il bene per intima necessità della propria natura. Quindi si avrebbe una *Logica* del costume, non un'*Etica*. La morale potrebbe prescindere assolutamente, sia dal sentimento, sia dall'idea del dovere. Infine, se, sempre in tale ipotesi, potesse attuarsi una morale razionale pura, il suo più alto ideale catartico dovrebbe essere il trionfo della volontà morale al di là d'ogni dovere.

Ma, poichè anche negli spiriti etici superiori la valutazione patetica del sentimento è ineliminabile, così basterà criticare il senso dei vecchi termini, mantenendo fede al principio dell'unità sintetica della volontà morale. Per esempio, invece di insistere sulle formule tradizionali, che impiegano sempre il verbo dell'agire al modo imperativo: *agisci, sii, diventa, elèvati, realizza*, ecc., per esprimere direttamente il dovere, bisognerà capire che l'imperativo è rivolto, non alla ragione, ma alla volontà che è sintesi di ragione e di sentimento, e in particolare al fattore sentimentale. La pura ragione non è desiderio e non dà nè riceve comandi, perchè essa sorpassa l'idea del dovere e si attua liberamente in sè stessa e per sè stessa non avendo nulla sopra di sè. Ma, d'altra parte, solo il fattore sentimentale fornisce il contenuto empirico della volontà buona, di guisa che senza il sentimento la ragione sarebbe incapace di promuovere l'azione morale.

23. — Il concetto fondamentale di questa teoria della coscienza morale può dunque riassumersi brevemente così.

La coscienza morale poggia su tre principj fra loro strettamente congiunti: il sentimento, la ragione, la volontà.

L'intimo legame che stringe questi principj è tale che ciascuno dei due primi è specifico ed essenziale fattore del terzo. L'unità sintetica del sentimento e della ragione è la volontà (buona). Il sentimento valuta alla luce della ragione. Tra sentimento e ragione poi corre questa differenza che, mentre c'è una scala gerarchica di sentimenti, dagli inferiori (zotici) ai superiori (ideali), la ragione è la stessa per tutti gli esseri ragionevoli. Siccome la ragione è irriducibile al sentimento, progredisce in sè e per

Digitized by Google

sè, e non riconosce altra autorità sopra di sè, segue che la ragione è indifferente ad ogni forma di comando, quindi ad ogni dovere, e sta al disopra di ogni legge morale. Il dovere morale è solo della volontà autocosciente che per la propria causalità resiste e sente di dovere resistere alle contrarie sollecitazioni degli impulsi. Il dissidio fra il sentimento e la ragione va inteso nel senso che tutta l'azione polemica si attribuisca al sentimento. La ragione non ha *pathos*. Il giudizio di valore, presumendo sempre un atto di volere, è dato dalla sintesi della ragione (giudizio) e del sentimento (valore).

Il contenuto empirico della legge morale poi è fornito dal sentimento, la forma universale dalla ragione. Respinto il principio della pura e semplice legislatività universale, la determinazione del concetto del Bene, da un lato, si fonda sopra il concetto dell' unità sintetica della volontà che a sua volta implica l'unità della umana natura, dall'altro, presume che la vita secondo ragione non escluda la vita secondo esperienza. Il criterio di questo accordo è fornito dalla concezione autologica della serie. L'etica autologica pertanto deve considerarsi come restauratrice dell'unità sintetica della legge morale.

24. — Tutti gli elementi che diciamo fondamentali della moralità si compongono nella formula seguente: " Io voglio accordare il mio sentimento e la mia ragione col sentimento e colla ragione dell'umanità „ [1]. Questa formula predica, in altri termini, l'accordo seriale della volontà buona di ciascuno spirito colla volontà buona di tutti gli spiriti. Dato il carattere universale della ragione, segue che la volontà individuale, che è capace di realizzare cotesto accordo, mentre si dà in pratica la sua misura e la sua propria legge, si identifica idealmente colla volontà legislatrice universale. Così l'autonomia individuale, vale a dire l'autonomia sentimentale e logica della coscienza di sè, s'identifica logicamente coll'autonomia sentimentale e logica della coscienza uni-

---

[1] L'abbandono del modo imperativo, discusso antecedentemente (III, III, § 22), si compensa col modo indicativo del principio della volontà. Così vien posto in più chiara luce il concetto dell'universalizzazione autologica della volontà di giustizia che esprime la più alta sintesi morale della vita dello spirito.

Digitized by Google

versale. Non altro è il senso — apparentemente recondito — del principio autologico della vita dello spirito in ordine al problema morale.

25. — Fin qui restammo sulle generali e quasi esclusivamente nella direttrice psicologica della vita morale. La teorica dell'autologia prende una forma più netta quando ci impone il distacco dall'amore delle cose che sono particolari, datrici di dolore e di noja, perchè vissute e pensate nella loro flagrante irrazionalità. Si objetterà: ma la ragione stessa non ritorce questo fatto dalla flagrante irrazionalità contro la tesi autologica dell'intima razionalità del reale? V'è dunque una ragione logica, nonchè autologica, dell'irrazionale? Come mai ammetteremo che il logico si attui nel mondo mediante il non logico? perchè c'è un male che si vuole evitare? perchè un bene che si vuole preferire? perchè il sacrifizio? perchè non l'egoismo? il brutto? l'illusione? L'autologia dunque non giustifica tutto? Se non si risponderà a queste domande — e come si potrebbe? — non sarà assai preferibile abbandonare cotesto principio che ci lascia senza luce? Ora, sarebbe ben strano che fosse riserbato al senso empirico di decidere i massimi problemi dello spirito, per quanto siano ben intesi, lo ripetemmo a josa, i diritti dell'empirismo.

Ma la scienza comincia dove l'esperienza finisce e la filosofia sintetizza i diritti dell'una e dell'altra dal punto di vista subobjettivo della serie universale. Aprire la serie dei dilemmi fu anche merito di Kant. Noi ammettiamo, è vero, l'irrazionalità flagrante dell'esperienza. Ammettiamo anche che il logico si attui nel mondo mediante il non logico. Questo non distrugge l'intima logicità del reale, non implica che il reale si sviluppi mediante l'assurdo. Possiamo tollerare qualunque domanda senza uscita sul campo dell'esperienza. Il male e l'errore consistono nell'esistenza e nella conoscenza isolata del singolo. L'esistenza stessa è singolare. Ogni singolo, diremto dall'ordine, è bruto, non logico, non libero, oppresso dal peso dell'esistenza. La volontà dell'unico è lo stupido *velle*. Lo Stirner, che teorizza l'assolutezza dell'Unico, nell'atto stesso che si teorizza procedendo da momento a momento, componendo tanti termini distinti, tanti *unici*, siano idee fisse, spettri, ossessioni o altro, precipita ad ogni passo nella contradizione. Ben si rivela egli stesso,

Digitized by Google

quest'Unico, ossessionato dall'idea fissa dell'Unico. La sua inconsistente fraseologia non può essere presa sul serio (1). Irrazionale per sè, il singolo ci lascia nell'ignoranza dei rapporti, non afferra alcuna stabile verità, ricade ciecamente nell'anarchia.

L'autologia è la negazione dell'unico. Come autonomia o autarchia è negazione dell'anarchia. Non ignoro che alcuni anarchici si professano individualistici ad oltranza, liberisti, armonisti, autarchi. Non facciamo questione di nome. Se l'anarchia è sospiro dell'unico, monarchia assoluta del singolo, solipsismo metafisico, ecc., non siamo anarchici. L'autos dell'autologia essendo l'autos logico, l'autos come pensato, pensiero e pensante, l'autos seriale, infine, la cui idealità deve attuarsi nella vita dello spirito, non è l'autos dell'unico illogico, l'io egoistico, antisociale, antiseriale, la cui finalità è la negazione della vita dello spirito. Oltre ad essere una solenne millanteria, giacchè non v'ha essere assolutamente unico e quindi irrelativo, l'unicismo assoluto non ci toglie ai mali dell'esistenza. Vediamo dunque di buon occhio i progressi dell'autologia, meno lontana la liberazione dello spirito dalla tirannia del singolo, sia come coscienza, sia come volontà. L'autologia, considerando tutte le cose sotto l'aspetto della serie, è la negazione della coscienza singolare *ut sic*. L'autocoscienza stessa, se non è autologica, ricade nel singolarismo, cioè fuori del pensiero puro. L'iperbole morale dell'unico poi non è altro che l'apologia dell'egoismo. L'autologia, invece, applicata alla vita morale rintuzza l'egoismo e giustifica la compassione. Non è mio pensiero d'analizzare qui, discutendo i vari sistemi morali, individualistici e universalistici, soggettivi e oggettivi, l'applicazione del principio autologico a tutta la vita dello spirito. Solo m'importa di illuminare alcune questioni minori direttamente relative alla questione teoretica fondamentale che qui mi occupa. Una conseguenza necessaria delle anzidette premesse è che, solo con una robusta forza logica di pensiero e di volontà, lo spirito può sollevarsi sopra i crescenti conflitti dell'esperienza, verso quel pensiero che, più è pensato come ideale, più traluce e si concreta come virtù liberatrice del dolore.

(1) Cfr. la lucida, stringata e definitiva confutazione che ne ha fatto il Trojano, *op. cit.*, pag. 197-203.

Digitized by Google

26. — Ma v'è un altro punto in cui la verità del principio autologico appare con una luce maggiore, ed è quello che concerne il problema teleologico o delle cause finali. Non occorre che ci fermiamo a fare una lunga esposizione delle teorie capitali dei filosofi a questo riguardo. Basterà osservare che la questione sarà sempre mal posta finchè si porrà il dilemma tra le cause efficienti e le cause finali. Ora, il pensiero puro prende una posizione intermedia fra queste due esagerazioni. Questa posizione è ben chiara, perchè è data dalla logica ed è essa stessa la posizione logica per eccellenza. In verità, a chiunque abbia notizia che il processo logico è rappresentato fedelmente dalla formola: " Ipotesi dunque Tesi „ deve parere ben strano il tentativo di ridurre tale processo ad uno qualunque dei suoi fattori. Ma che altro fanno i fautori delle cause efficienti o delle cause finali se non ridurre il processo onto-logico, quelli, alla esclusiva virtù delle premesse causali, questi, alla esclusiva virtù delle conclusioni finali? E convien dire che nessuno di essi mostra di tener sufficiente conto, sia di quelle relazioni costanti che stanno come logos tra le cause ed i fini, sia dell'unità concreta del processo in cui risiede la vera logica del reale. È facile inoltre vedere che l'efficientismo e il finalismo, malgrado il loro grave difetto, contengono una parte di verità. L'errore comune è l'insufficiente riconoscimento dei vincoli costanti e dell'unità logica e concreta del processo. L'efficientismo in particolare si dibatte o nel contingentismo o nel determinismo. Nel primo caso distrugge la scienza, nel secondo caso è costretto ad ammettere una ragione immanente nelle cose.

Ma non riesce ad intendere come questa seconda alternativa non significhi la vittoria della finalità. Dove la cosa è evidente. Infatti, il termine " *fine* „ può essere inteso in due sensi: o come fine dedotto o come fine premesso. Il primo senso è logico, il secondo teleologico. Ora, è chiaro che si può ammettere il primo e respingere il secondo. Questa è a punto la posizione del pensiero puro di fronte al problema delle cause finali. Siccome il processo logico è espresso dalla formola: " Ipotesi dunque Tesi „ è ovvio che questo processo è tendenza di premesse a conclusione, di mezzi a fine. Ma per ammettere la logicità di questo processo, in primo luogo, non fa d'uopo ricorrere ad una causa

Digitized by Google

intelligente che preveda la conclusione prima del processo, e questo fu chiarito da Kant; in secondo luogo, è della massima evidenza che, se la conclusione finale fosse già prevista prima del processo, delle due una: o questo processo sarebbe già compiuto e non da compiere o la conclusione finale sarebbe una premessa e non una conclusione. In entrambi i casi, dunque, la concezione finalistica è sbagliata logicamente. Attenendoci a questo criterio si può affermare che, se il processo reale è processo di mezzi a fini, di premesse a conclusioni, e in questo senso è processo logico, è assurdo pretendere che possa essere processo precosciente o preconoscitivo. Si può ammettere che spontaneamente la realtà si organizzi, cioè si concluda senza previsione di fine. Si può ammettere che la natura realizzi i mezzi più adatti alla logicità del fine, ma ignori il piano finale, ignori il fine che è futuro. Così, si consenta la metafora, a un dipresso fa l'artista, che ha coscienza dei mezzi di cui dispone, ma ignora il fine determinato della sua opera, quantunque non si possa negare il fine essenzialmente artistico della sua ispirazione. La sua coscienza giunge fin dove giunge la sua azione o rappresentazione determinata, ma non va oltre. Se l'oltrepassa, il processo da fare sarebbe già fatto. Non si tratta, pertanto, di ammettere una forza cieca in sè stessa e pur così veggente da sapersi dirigere verso un fine. Si tratta di ammettere una forza veggente cioè intelligente, ma non profetica; vale a dire una forza logica che va da mezzi a fine e tuttavia non è teleologica, perchè la conclusione non può scambiarsi con le premesse. Non si mancherà di objettare che qui v'hanno due equivoci assai gravi; primo, che si scambia cioè il fine (scopo) colla fine (risultato); la rappresentazione indeterminata e anticipata dell'ideale (da finire, concetto), colla presentazione o colla rappresentazione posticipata del fatto (finito, oggetto); il fine intenzionale col termine; il fine-causa col fine-effetto; secondo, che, se il processo della natura si paragona al processo artistico, allora si ricade nella tesi di Schelling, il quale concepisce il mondo, non come una costruzione e un processo logico, ma come una creazione geniale. Ma allora si contradice alla tesi logica del pensiero puro. Ma questa seconda objezione sarebbe del tutto fallace, perchè è ovvio che io non adduco quel para-

Digitized by Google

gone come una ragione, lasciando a chi vuole la cura di credere che i paragoni siano ragione. Anche la prima objezione si distrugge da sè, perchè ridomanda come giustificabile quel concetto di causa-finale, cioè di conclusione-premessa che fu dimostrato assurdo antecedentemente (1). Non resta quindi che da accettare il concetto di fine nel senso di rappresentazione deter-

(1) Il VIDARI, in un'acuta analisi, combatte giustamente l'uso in etica dei concetti di fine e di norma (*I concetti di fine e di norma in etica*, cfr. " Rivista di Filosofia „, Anno III, Fasc. II, 1911). In luogo di tali concetti oscuri, ambigui, fondamentalmente viziati, egli propone il concetto di legge " che è per ogni riguardo adeguato, e che per di più esprime ciò che sembra essenziale dei due concetti criticati „. Per ciò che riguarda i predicati di " supremo „ e " universale „ la cosa mi sembra vera, ma non tanto per ciò che concerne l'assolutezza.

In vero, anche dato per ipotesi che la legge suprema e universale " non possa essere in modo alcuno relativa all'esperienza, alla realtà, al fine, perchè anteriore a tutto questo e a qualunque rapporto che possa sorgere fra tutto ciò e il volere „, tuttavia non si giustifica l'assolutezza. Se assoluto vuol dire " sciolto da ogni legame o rapporto „ non si capisce come possa pensarsi una legge assoluta, dal momento che la legge è, per etimologia e per definizione, pensabile solo come connessione o rapporto costante (funzione). Questo significa che al concetto di legge non è essenziale il carattere di assolutezza, cioè di scioglimento da ogni legame o rapporto, ma più tosto quello di relatività costante, o se si vuol dire così, di scioglimento da ogni legame o rapporto incostante.

È inoltre chiaro che i caratteri di universalità e di necessità, che sono essenziali al concetto di legge, non si identificano col carattere di assolutezza così inteso. Non serve replicare che — anche ammessa l'improprietà di questo senso — il termine " assoluto „ si può usare rettamente in un altro senso per indicare " ciò che è fine a sè stesso „, " il *propter sese expetendum* „, " ciò che esclude ogni subordinazione relativa ad altro fine „, " l'incondizionato „, ecc. Giacchè, mentre la distinzione teorica fra i due sensi è congetturale, la distinzione pratica riuscirebbe troppo faticosa. Insomma, anche questo termine si rivela oscuro, ambiguo e fondamentalmente viziato, cioè tale da essere giustamente combattuto in Etica, come i concetti di fine e di norma. Tolta questa discrepanza, l'interpretazione del Vidari è ben fondata e mi pare che il riconoscimento della natura e del valore essenzialmente logico del concetto di legge possa giovare alla sua tesi. Tanto più se si rifletta che il vocabolo *lex* sembra l'analogo (non il derivato) del greco λόγος.

Digitized by Google

minata o senz'altro di determinazione, donde esula ogni interpretazione teleologica.

Questa discussione ci porge modo di osservare, di passaggio, che il concetto di finalità non ha alcun valore o impiego costitutivo nella scienza. La scienza esatta, mirando solo alla determinazione delle *funzioni*, esclude come arbitraria l'introduzione dei concetti di causalità e di finalità, senza negare che questi concetti possano riuscire sommamente utili, dal punto di vista euristico o contemplativo, nel campo dell'esperienza e della filosofia. Questo criterio in fondo kantiano è ormai definitivamente accolto dall'epistemologia. Si ritorna, insomma, all'interpretazione matematica cartesiana, non dico certo nell'esperienza e nella filosofia, ma in quell'unica e ristretta sede che è propria alle scienze matematiche.

Respinte così, per ragioni logiche, le due interpretazioni dell'efficientismo e del finalismo, la tesi ateleologica di Spinoza rifulge in tutto il suo splendore. Giacchè è noto che Spinoza, da un lato, accoglie il concetto della necessità matematica, dall'altro, nega la tesi della finalità, come quella che parte dall'illusione dell'antropocentrismo e vi ritorna, rovesciando illogicamente l'ordine vero delle cose. Ancora una volta il concetto di Spinoza supera in verità tutte le objezioni, e dimostra la vacuità dei sistemi esclusivi dell'efficientismo e del finalismo. Nondimeno Kant ha sopra Spinoza il vantaggio di respingere, in modo ancor più esplicito, le applicazioni teologiche dell'argomento teleologico. Questo punto di vista kantiano sarà tra poco accettato per intero dalla presente tesi. Avanti però di entrare nel vivo dell'argomento religioso gioverà, a guisa di corollario, avvertire che, se il rifiuto della concezione teleologica [1] potesse apparentemente oscurare il concetto dell'essere come sviluppo,

[1] Se non si desse un duplice senso assurdo alla teleologia, distruggendo col primo (premessa della conclusione) il processo logico, precipitando col secondo nella teologia, l'aspetto teleologico, come *di mezzi a fine*, sarebbe accettabile e del pari accettabile l'aspetto del meccanismo. D'altronde in generale la concezione meccanica non è per nulla contraria alla concezione teleologica. V'è chi considera il meccanismo come la condizione necessaria della finalità.

Digitized by Google

per rischiararlo basterebbe richiamare quelle considerazioni sul concetto dell'essere come processo logico di sintesi attive progredienti verso una sempre più alta e comprensiva unità, che

---

V'è chi considera la natura, a punto e perchè ed in quanto è meccanismo, come un sistema di mezzi costruito logicamente ai fini dello spirito.

Il Martinetti (*Sul formalismo della morale kantiana*, pag. 8, 9), acutamente discoprendo la metafisica secreta di Kant, riconosce tutta l'importanza di questa conciliazione, dichiarando che, in tale dottrina, " la vita dello spirito è essenzialmente attività formatrice diretta verso l'intelligibile „ e che " l'attività formale del conoscere ha raggiunto il suo fine con la costituzione dell'esperienza: la quale è poi la condizione, la materia della vita morale „; ..." la realtà empirica appare bensì, per virtù dell'intelletto, come un semplice meccanismo causale: una considerazione più profonda vede tuttavia in essa una creazione dello spirito ed uno strumento dei fini dello spirito e rende così possibile quella considerazione teleologica della natura che mette questa in armonia con i fini supremi della ragion pratica „. Scendendo dal campo filosofico puro al campo scientifico esatto, gli accennati criterj ci permettono di risolvere un gruppo di questioni minori, ma del massimo interesse. Farò breve cenno di qualche applicazione non del tutto estranea all'argomento del testo. Alcuni pensano che la funzionalità meccanica, sia della natura, sia del pensiero (ad esempio, la deduzione della logica formale dei modelli meccanici), sia contraria alla spiritualità del reale, o alla libertà psicologica e morale dell'individuo. Non può darsi errore maggiore. A niuno che ragioni seriamente, dal punto di vista del pensiero puro, può passare pel capo che la sola funzionalità meccanica dei processi, siano reali, siano spirituali, dia ragione *filosofica* di tutta la complicata funzionalità, sia della realtà, sia del pensiero; che la realtà, che il pensiero siano null'altro che meccanismo; che occorra optare per la spiritualità o per la meccanicità; che la riduzione delle operazioni fisiche e tanto più logiche alle operazioni meccaniche o matematiche scheletrisca il reale, irrigidisca il pensiero, diminuisca il valore della ragione, sterilisca la vita, la falsi, la materializzi, la disumanizzi. Noi pensiamo che l'esplicazione libera e concreta dello spirito possa compiersi, anzi si compia naturalmente con processi logici i quali, per conseguenza, sono riducibili a processi matematici e in certi casi anche a processi meccanici e che la loro interpretazione analitica sia in certi casi possibile. Tuttavia pensiamo che, così da questa logicità matematica o anche meccanica, come dalla loro possibile interpretazione analitica esatta, l'intima essenza dei processi spirituali non resti punto alterata o compromessa. Chi pone l'identità tra l'infinitamente variabile qualità e struttura meccanica dei modelli e le leggi che essi sono destinati a rap-

Digitized by Google

furono premesse nella parte prima a proposito del criterio del processo (I, II).

27. — Dalla questione teleologica passiamo infine alla questione religiosa strettamente a quella congiunta e vediamo come di fronte a questa si comporti il principio dell'autologia. Quand'io considero da quali e quanti pregiudizj è ancora circondata la questione religiosa ai giorni nostri, anche per parte di quelli che si vantano liberi pensatori, sento tutta la debolezza pratica di quelle considerazioni che si possono derivare dalla teoretica del pensiero puro, dal momento che questo pensiero puro si proclama superiore alle inquietudini della vita empirica e incapace di dominarle.

Fu e sarà sempre destino dell'esperienza cercare la soluzione del massimo problema della causa, dell'origine e del fine dell'universale dentro o fuori dell'esperienza medesima e non trovarla mai; rimproverare alla scienza esatta l'incapacità di rispondere alle questioni filosofiche; beffare la filosofia come pettegolezzo perfettamente vano, inutile e inconcludente di fronte ai reali bisogni dell'esistenza. Ad evitare il pericolo di perdersi

presentare, falsa l'interpretazione della teoria dei modelli, e si ostina a combattere un suo pregiudizio.

Per evitare l'errore, in tali casi, basta attenersi alla trita distinzione della esperienza, della scienza e della filosofia; e non rimproverare ad una forma del conoscere quello che l'altra non può e non vuole dare. Nel campo delle scienze analitiche, ad esempio, non si può far questione di libertà psicologica o morale, o di principj gnoseologici o metafisici. Supporre che la necessità logica, matematica o meccanica elida la libertà metafisica è un controsenso. Diremmo noi che l'ipotesi d'un dio creatore logico e matematico dell'universo *pondere et mensura* ci trascini alla negazione della *sua* libertà? O si objetterà che cotesta, se mai, sarebbe creazione matematica cosciente, mentre il pensiero nostro, sillogizzando, non sa di calcolare? Ma allora bisognerebbe sinceramente trasportare *tutta* la questione su questo punto, intorno a cui sarebbe facilissima la disputa. Quando si dice che i fatti logici *obediscono* alle leggi matematiche o meccaniche non si fa che una metafora. In realtà nessuna legge impera nè dall'esterno nè dall'interno. Educare lo spirito a questo concetto dovrebbe essere uno dei principali assunti della critica epistemologica.

Digitized by Google

in divagazioni intempestive, determiniamo subito quelle che, a parer nostro, sono le differenze capitali tra la religione e la filosofia. La religione crede, la filosofia sa; la filosofia ammette la sola autorità della ragione umana, la religione ammette una autorità estrinseca alla ragione umana; la religione è sopratutto fede, la filosofia è sopratutto nozione; il metodo della filosofia è essenzialmente logico seriale, il metodo della religione è essenzialmente empirico ed assertivo. Date queste diversità: objettiva, subjettiva e metodica, rimane da svolgerne le conseguenze per la vita superiore dello spirito. E qui comincia la necessità che ha il pensiero puro di rifiutare ogni solidarietà da pari a pari coll'ideale religioso, perchè altrimenti rinunzierebbe alla propria indipendenza e non potrebbe mai elevarsi al concetto della coscienza e della determinazione logica di sè stesso per sè stesso cioè all'autologia, che è il centro stabile della vita superiore dello spirito. Certo il pensiero puro non pretende di sottrarre alla vita dello spirito il fenomeno religioso; come non pretende di addizionarvi qualche elemento religioso che da sè stesso derivi.

La vera unità del pensiero puro, l'unità autologica concreta, non procede per sottrazioni nè per addizioni. Non favorisce ciecamente i bisogni dell'esperienza, non cerca per la sua competenza di soffocarli. L'appagamento di cotesti bisogni è un sacrosanto diritto.

Le contestazioni, le prepotenze, gli arbitrj e le insidie non possono provenire che dall'esperienza. Ma, con tutto il rispetto dovuto ai diritti dell'esperienza religiosa, il pensiero puro stacca risolutamente la sua causa dall'empirismo religioso, come da ogni empirismo, come da ogni astrazione, cioè dalla negazione della logica seriale. Non è questione di convenire nel più o nel meno. Non c'è pensiero puro religioso e pensiero puro non religioso. Il pensiero che presuppone questa possibilità non è ancora puro, e non può avere per risultato la determinazione del principio autologico.

Non è a sperarsi che i religiosi aderiscano a questa verità. Quell'impronta di adesione irresistibile con cui afferriamo le rivelazioni, sia spontanee, sia riflesse, della coscienza non ha natura teorètica; s'addice alla fonte dei valori sentimentali. Il

Digitized by Google

cardine della vita religiosa è il valore che l'individuo attribuisce alla sua salute, voglio dire al suo perfezionamento, al suo destino nel mistero, nella dipendenza, nell'ordine universale. Il religioso afferma che ogni male si sconfigge con Dio, il cui regno si identifica col trionfo finale del bene. Il religioso afferma che la storia del mondo è l'esplicazione continua dell'azione di Dio, causa unica, spirituale, infinita e finale dell'universo. Il religioso, che si fonda sopra una concezione spiritualista del mondo, nello slancio dell'unificazione spirituale completa, afferma antropomorficamente l'unità fondamentale degli spiriti e quindi il ritorno dello spirito finito nell'infinito.

Il pensiero puro non favorisce nè osteggia queste valutazioni, come lascia perfettamente liberi, rispettandoli nel loro grado, tutti gli altri ordini di idee non filosofiche: artistiche, scientifiche, morali. Per tal guisa noi distinguiamo chiaramente non solo, come abbiamo detto, che l'esperienza religiosa ha i suoi bisogni e i suoi vitali diritti, ma che il pensiero puro è incapace di sodisfarli. Trattasi di fatti che si devono concedere nella propria sede. La religiosità non ha mai torto, non solo dal suo punto di vista, ma da qualunque punto di vista, perchè il suo oggetto è il valore e non la verità. Come la moralità, che di per sè non è nè vera nè falsa, come l'esperienza, come la realtà. La religiosità è uno stato di amore, di timore, d'esteticità, di misticità e di purificazione, non di conoscenza; non si impone per forza di ragionamenti o di volontà, è come una fiamma vitale che accende tutta l'anima dal di dentro e la purifica. *Vis a tergo*, per così dire, della coscienza, cerca in ogni cosa sè stessa. Se si trovasse di fronte alla forza per eccellenza — ammessa ipoteticamente questa stramberia — non si appagherebbe; cercherebbe un'altra *vis a tergo* che la promovesse, la spiegasse e la giustificasse (1). Non è assurdo che si appaghi di Dio, perchè invero,

(1) Da ciò si fa chiaro come la spiegazione divina del mondo non sia in fondo una vera spiegazione, perchè essa stessa ha bisogno di essere spiegata. In verun modo quindi si potrebbe sostenere l'idea del Vico, d'una Divina Mente Legislatrice, come spiegazione ultima del mondo. Il Vidari ripete col Cantoni che il Vico " non era uno di quelli che credono essere il mondo umano pienamente spiegato, quando lo si dimostri un prodotto delle idee, dei senti-

Digitized by Google

aspirando ad esso, aspira ad un termine che è fonte inesauribile di desiderio. Indi una perpetua rivelazione empirica, dotata di quella maggiore certezza che è un privilegio delle rivelazioni spontanee della coscienza.

28. — Lasciando in disparte le molte teorie proposte sull'origine del sentimento religioso e le varie notissime prove dell'esistenza di Dio, giova al proposito nostro stabilire che l'oggetto dell'esperienza religiosa è spesse volte un dato dell' esperienza medesima, non il risultato d'una conquista spirituale. Questa conclusione non s'accorda con l'interpretazione psicologica del primo religioso richiesta dalle più interessanti correnti della coscienza religiosa contemporanea. Fu, invero, osservato acutamente che i religiosi più illuminati dei giorni nostri, pur convenendo nel desiderio d'una libera religiosità, s'accordano nel ritenere che l'oggetto dell'esperienza religiosa non è un dato, ma un risultato della coscienza.

Sembra che l'aspetto profondo della coscienza religiosa contemporanea sia questo, che non si parte più — come una volta — dalla dimostrazione dell'esistenza di Dio e delle sue attinenze colla vita degli uomini (rivelazione, ispirazione), ma vi si arriva per vie diverse.

Non da Dio, ma a Dio. La proposizione religiosa primitiva, per dir così, non è il fatto essenziale della religiosità, non è il dato di questa religiosità. La fede religiosa parte dal fatto sentimentale, poi, elevandosi, lo trascende e trova la sua vera dignità solo nella trascendenza, quando cioè lo spirito si sente e si vuole connesso al disegno universale dell' attività sovrumana, infine, partecipe non solo, ma cooperatore all'ordine universale della realtà. Il Chiappelli, che ha illustrato a punto queste idee in una brillante analisi sopra la religione e la filosofia dello spirito [1],

---

menti, dei voleri degli uomini; al contrario, egli pensava che la spiegazione stessa ha tanto bisogno di essere spiegata quanto ciò che si spiega „ (Cfr. *Problemi,* pag. 52-53). Ma non è forse vero che, a sua volta, la stessa spiegazione vichiana della Divina Mente Legislatrice ha tanto bisogno di essere spiegata, quanto ciò che per essa si spiega?

[1] A. Chiappelli, *La religione e la filosofia dello spirito,* " Nuova Antologia „, Roma, Giugno, 1911.

Digitized by Google

dichiara che la religione non è forma superata; risorge anzi il desiderio d'una libera religiosità, e la filosofia ora liberamente vi ritorna in due modi: colla storia comparativa delle religioni e colla psicologia o antropologia religiosa. Il risultato fu la dimostrazione della continuità, della perennità, dell'originalità del fenomeno religioso. La sostanziale unità religiosa del genere umano è il fondamento comune a tutte le religioni. Quanto al valore di verità della religione, afferma che l'attività spirituale religiosa, abbandonate le usate vie, prima procede dal sentimento naturale dell'infinito; poi, colla ragione conscia della limitatezza e della dipendenza, si aderge alla nozione d'un essere superiore ove le sue aspirazioni trovano alfine l'adempimento. Così si evita il soggettivismo. Le leggi invero dello spirito sono organiche, universali, essenziali. L'esperienza religiosa, pertanto, si coordina alla razionalità dell'universo, e si congiunge all'ordine delle finalità superiori ed universali. La fede non è che l'affermazione dell'unità del mondo morale riconosciuta e venerata in un principio spirituale assoluto. La religione ha in sè virtù spiritualmente liberatrice. Il presupposto d'ogni vita religiosa, insomma, non è altro che la razionalità della realtà, cioè la presenza di uno spirito nella realtà, in cui la libertà (fondamento indispensabile alla religione), la necessità (fondamento indispensabile alla scienza) trovino la loro coincidenza.

Coteste considerazioni penetranti ci fanno a bastanza persuasi delle difficoltà grandissime che il problema nasconde. Tuttavia le precedenti indagini sul pensiero puro sembrano capaci di spargere — se pur è possibile — un po' di luce e additarci la via da venirne a capo. È evidente innanzi tutto che, se in alcuni spiriti, e si potrebbero recare molti esempi, l'esperienza religiosa si arresta alla fase dei sentimenti primitivi (timore e amore), o dei sentimenti estetici, senza che il pensiero dell'intima razionalità dell'universo, a cui lo spirito si eleva per altra via (pensiero puro), mantenga la minima impronta religiosa, s'impone il dilemma: o costoro non procedono logicamente o è sbagliata la tesi dell'intima razionalità della vita religiosa. A sostegno della tesi che connette la concezione religiosa colla concezione razionale dell'universo da altri si dichiara: " A meno che non si voglia ammettere l'assurdo di concetti universali non pensati

Digitized by Google

da alcuno, d'una ragione senza coscienza, dobbiamo dietro l'astratta logicità delle formule scientifiche ricercare l'unità concreta dello spirito divino che si manifesta nel mondo „. " In ogni combinazione di enti e principj meccanici è presente dunque quel Dio che credevate di poter relegare fra i sogni della vecchia metafisica „ (1). V'ha qui, se non erro, una strana confusione di termini e di propositi, talchè non è possibile indovinare qual senso e qual valore sia da attribuire alla ricerca di ciò che è manifesto nel mondo. Nondimeno non tenendo calcolo di ciò, e quando si riconosca che l'assurdo di cui si tratta è assurdo puramente empirico, non si può dar torto alla grave dichiarazione. La voce dell'esperienza non ha mai torto. Quanto all'assurdità filosofica, altro è dire che l'esistenza di Dio si dimostri così, cioè per forza di logica, altro è provarlo. E poichè ora, come vedemmo dianzi, si tende a trasportar la questione sull'intimo nesso della religiosità dello spirito colla concezione razionale dell'universo, sicchè potrebbe dirsi che questa serve di verificazione e controprova dell' altra, apprezziamo il merito degli argomenti. Sotto quest'aspetto, parmi che la teorica proposta non dimostri punto la prima parte del dilemma. Invero, accettiamo pure, per ipotesi, il fatto della continuità, della perennità e dell'originalità del fenomeno religioso nella coscienza del genere umano. Date le tre forme del conoscere umano, esperienza, scienza e filosofia, fa d'uopo riconoscere che il fenomeno religioso, considerato nella sua più vasta e storica generalità, s'incontra più stabilmente radicato ed imponente nell'esperienza. In questo senso anzi la critica religiosa contemporanea ha reso un gran servizio alla filosofia, introducendo il concetto di esperienza religiosa, la cui triplice forma: sensibile, estetica e mistica, rappresenta il progresso innegabile della religiosità. È inutile opporre che la religiosità s'incontra pure vivissima ed imponente negli spiriti di scienziati e filosofi. La questione è ben altra. La questione è di sapere se si incontri nella scienza e nella filosofia, non nella vita spirituale dei cultori di scienze e filosofia, che son teatro di tante altre importantissime originalità. Qual'è

(1) A. Aliotta, *La cultura filosofica*, Firenze, 1912, pag. 246.

Digitized by Google

il valore di verità di cotesti fenomeni extra-religiosi, per esempio tecnici, artistici, economici, morali, ecc., la cui esistenza è non meno continua, perenne ed originale nel genere umano? Massimo è il valore di realtà di fronte all'esperienza, sussidiario di fronte alle scienze esatte, minimo di fronte alla filosofia. Noi lo vedemmo nelle indagini precedenti. Si opporrà forse il doppio e recente ritorno della filosofia alla religione colla storia comparativa e colla psicologia antropologica? Risponderò che questo ritorno non è indizio di rinascenza religiosa, ma di più ampio bisogno speculativo che può esser sentito benissimo anche dai non religiosi, nello stesso modo che l'arte religiosa può essere goduta e coltivata anche dai miscredenti. La prova scientifica e filosofica non concerne la validità del principio religioso. Le porte delle religioni non si aprono, nè si chiudono colle chiavi della scienza e della filosofia. Affermare poi che l'esperienza religiosa, intimamente coordinandosi alla concezione della razionalità universale, si salva dal soggettivismo e, in certo modo quindi, si oggettivizza e si razionalizza, adergendosi alla nozione delle leggi universali e dell'essere supremo, non costituisce una prova convincente. Lo stesso diritto potrebbe attribuirsi ad una concezione puramente economica (o anche affatto irreligiosa e pessimistica) dell'universo. Si può anche concedere che la ragione, conscia della sua limitatezza e dipendenza, si aderga alla nozione d'un essere supremo, senza che questa ipotesi contemplativa conferisca il *minimum* di religiosità al suo autore.

Non è forse questa la condizione di tutti quegli spiriti che — comprendendo quello che dicono — negano la validità, per proprio conto s'intende, della tesi religiosa? E se pur si volesse accusare tutti costoro di assurdità o d'ignoranza, la questione stessa diventerebbe assurda ed in più modi: primo, perchè si pretenderebbe che la fede — e perchè non l'istessa fede? — fosse di tutti; secondo, perchè si pretenderebbe che il possesso della verità fosse un monopolio degli spiriti religiosi, gaudenti la verità senza prove accessibili agli altri, dal momento che i religiosi non hanno finora trovato un metodo di prove che sodisfaccia a questa esigenza.

29. — La questione poi che importa risolvere qui è la seguente: se il valore dell'esperienza religiosa riesca veramente

Digitized by Google

a superare i limiti dell'esperienza, identificandosi col valore della conoscenza razionale dell'universo. La questione allora diventa assurda per definizione. E, se pur vogliamo concedere il ricorso del sentimento religioso alla ragione, non solo perchè è un fatto che la fede talora cerca la ragione, ma perchè è anche ammissibile che, in qualche cosa o maniera, se ne giovi, la natura specifica del sentimento non si altera di una linea. Il sentimento non diventa ragione. La ragione illumina, come può, gli atti sentimentali fantastici e pratici dello spirito; la stessa conoscenza empirica tende naturalmente ad elevarsi verso la conoscenza scientifica e razionale. Ma la certezza del *pathos* non è prova di verità razionale. La certezza passionale trova assurdo che altri non ammetta la sua certezza, che essa, arbitrariamente, proclama la sua verità. Cercate di confondere il *pathos*, rimproverandogli la sua assurdità. Si riderà della logica, vi griderà con Tertulliano *credo quia absurdum*. Ammetterò ben volentieri che non ogni fede è cieca, che alla fede si accompagni talora un robusto sistema conoscitivo di epurazioni critiche. Questo non prova nulla in favore della razionalità costitutiva della fede. Ogni persona ragionevole può e sa valersi del tesoro delle sue conoscenze ai fini personali dei suoi sentimenti. La ragione resta ragione. Il suo ufficio fu dichiarato innanzi, trattando dei rapporti del conoscere e del valutare. L'unico senso apparentemente ragionevole, in cui si potrebbe ammettere la razionalità della religiosità, sarebbe il teleologico, e quando si concedesse la medesimezza della finalità e della razionalità. Giacchè la fede, come riconoscimento della finalità del mondo, non avrebbe più soltanto il valore d'un'asserzione sentimentale che lascia indifferente il pensiero puro, ma acquisterebbe il valore d'una prova diretta e costitutiva della razionalità del reale. E la difficoltà sarebbe in questo senso risolta. Ma questo senso fu escluso formalmente dall'analisi che precede sulla questione teleologica. Parmi dunque insostenibile per ogni verso la tesi della natura razionale della religiosità. Nè pure sembra del tutto legittimo l'argomento della libertà dello spirito applicato alla religiosità. Dico del tutto, perchè, se si intenda sostenere la causa della libertà degli affetti, e si affermi che l'affetto religioso non è soltanto superlativo ma sublime,

Digitized by Google

non io per fermo protesterò; ma, se noi vogliamo confondere la libertà morale colla religiosa, allora passiamo in tenebre o fantasie e, per non ripetere inutilmente le medesime osservazioni, aspetteremo che si provi la riduzione della libertà religiosa alla determinazione di sè stesso per sè stesso, in cui riponemmo il concetto della libertà conforme al principio dell'autologia. Quanto alla necessità di ricercare, dietro alla logicità del mondo, la presenza di Dio, basterà osservare che sembrerà non meno assurdo ammettere un Dio, senza un Dio di Dio, con quelle conseguenze poco atte a favorire la tesi teologica che non lasciano luogo al minimo dubio.

30. — Ai sinceri amatori delle discipline filosofiche non dispiacierà ch'io abbia posto loro sott'occhio questa breve analisi della questione religiosa, dal punto di vista del pensiero puro. I miei argomenti critici provano nulla contro il valore, la dignità e la bellezza del sentimento religioso, la cui creazione spirituale io considero come sublime poesia. Essendo comune abitudine di molti autori proporre prove logiche della razionalità del sentimento religioso, per connettere intimamente la causa religiosa alla causa speculativa della razionalità del reale, io le ho cercate coteste prove e confesso che le mie ricerche riuscirono vane. Questo risultato mi persuade sempre più dell'alto valore teoretico della concezione di Spinoza, il quale intrepidamente volle sottrarre il pensiero puro alle funeste inframettenze di tutto ciò a cui possa portare l'istinto o le passioni, e ben comprese che unico rimedio a tanti mali era dunque, non l'indifferenza trascendentale, ma la critica sincera e spassionata dei fondamenti stessi delle contrarie dottrine, per stabilire i veri caratteri della rivelazione religiosa e della filosofia naturale e mostrare che l'una non ha niente di comune coll'altra; che ciascuna ha il suo regno proprio e indipendente, e che quindi la libertà di pensiero e di coscienza è un diritto inviolabile, così davanti alla chiesa, come davanti allo Stato [1].

Questo bisogno di veder chiaro in tutte le complicazioni della nostra vita interiore è il senso caratteristico della vita del pen-

[1] Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, Praefatio.

Digitized by Google

siero puro, che non cesserebbe mai di studiarsi logicamente e, quindi, di studiare l'intima essenza di tutta la realtà, anche se giungesse a sapere che il processo della sua autologia si risolve nello studio d'una malattia che lo trascina alla morte. Ma anche quest'ultima amarezza non è suggerita che dalla valutazione sentimentale.

Il pensiero puro vede lucidamente le ambiguità della vita valutativa, per la quale ogni fatto fisico o psichico diventa immediatamente uno stato d'animo. Quindi, riprendendo il pieno possesso logico di sè, non esaspera invano le contradizioni del suo destino. Perderebbe ogni virtù, se non si mantenesse rigorosamente fedele al principio teoretico dell'autologia.

Ciò che costituisce pertanto la caratteristica singolare di questa posizione è che il pensiero puro, cioè la filosofia, è una specie di martirio logico di sè, per sè, a sè, in cui lo spirito — riconoscendosi centro periferia e legge, cuore coro e musica dell'universa realtà — risolve la contemplazione logica della realtà nella contemplazione autologica della serie.

Digitized by Google

CONCLUSIONE

Triplice era l'intento del presente saggio, volevamo cioè da prima procedere dalle considerazioni propedeutiche dell'essere e del conoscere al pensiero teoretico vero e proprio, orientando il pensiero del pensiero; poi mostrare l'origine, lo sviluppo e i risultati più notevoli delle dottrine storiche del panlogismo; infine esporre una dottrina sintetica del pensiero puro. A che punto siamo giunti? Interrogato sotto ogni aspetto, il pensiero puro conduce a tre inevitabili conseguenze: i diritti dell'esperienza, i diritti della scienza, i diritti della filosofia, e la dottrina sintetica si raccoglie nel principio seriale dell'autologia. Quello adunque che era già l'aspirazione della precedente memoria " Dell'Essere e del Conoscere „ raggiunge la sua prova teoretica ora e qui. Cominciare da una propedeutica empirico-critica, fuori del pensiero puro, era una necessità, perchè non v'è speculazione se non da ciò che si proponga qualche argomento prestabilito, benchè quest'objetto sia inconscio della propria incongruenza, quindi proceda metodicamente. Il pensiero autologico poi si considera come il più alto sforzo della libertà speculativa del pensiero puro, cioè come formazione, coscienza e determinazione logica di sè stesso per sè stesso, superiore ad ogni tirannia dei gradi inferiori della conoscenza, cioè dell'esperienza e della scienza esatte. I fautori dell'empirismo sorrideranno e mostreranno l'impotenza pratica del pensiero puro. È naturale.

In ogni secolo la multiforme e volubile esperienza ha teso insidie al pensiero puro che sostiene il concetto dell'intima ra-

Digitized by Google

zionalità del reale; essa trasporta sempre i problemi della scienza esatta nella contingenza del tempo e dello spazio, essa vuol sempre risolvere i problemi della gnoseologia e della metafisica col criterio dei sensi e del sentimento. E questo anche è non poco interessante che, posta una filosofia, la quale riconosca francamente i diritti dell'esperienza, si dovrebbe conchiudere la pace tra l'esperienza e la filosofia. Così dovrebb'essere in virtù della logica; ma non sarà mai così, in grazia dell'esperienza medesima, che è dannata a vivere di contradizioni. Tuttavia a qualcuno basterà che il pensiero puro conosca i conflitti dell'esperienza e non si pretenda capace di eliminarli, tanto più che, come vedemmo, per necessità teoretica, il pensiero puro interviene esso medesimo in questa disputa, giustifica la mancanza di logica dell'esperienza, riconosce la sua funzione elementare in unione coi risultati della scienza, concepisce la razionalità concreta del reale dal punto di vista della serie. Sicchè, in fondo, anche il non logico si trova giustificato logicamente, perchè il pensiero puro vi scorge la sua allegorica serialità. Questo però, noi lo sappiamo oramai, non significa che gli atti singoli della vita, in quanto sono sensibili ed imponenti, siano governati secondo i canoni della logica analitica, nè che il senso della vita quotidiana d'un tratto s'informi all'ideale del più roseo ottimismo, giacchè è puerile confondere il pensiero logico colla valutazione sentimentale. La stessa serenità empirica di Spinoza non riesce praticabile in tutti i casi, pur quando lo spirito sappia sollevarsi all'aspetto dell'eternità. Non è il pensiero puro che protesti; la protesta viene suggerita dall'esperienza, e solo in nome di quell'esperienza per cui la vita non cessa di essere amara, ingiusta e brutale, perchè s'impone colla forza della realtà. Il senso pratico della vita non si identifica quasi sempre col senso del dolore? Le consolazioni provenienti dal campo del pensiero puro, per chi non sia predisposto empiricamente ad apprezzarle, si dichiarano miseri cavilli di chi non sente. Che più? non son rari i momenti in cui anche l'illusorietà anzi l'assurdità stessa della vita empirica sembra un nostalgico sollievo a coloro stessi che hanno tanto vissuto nel pensiero puro. Ma ormai si comprenderà perfettamente come il pensiero puro non favorisca nè combatta questa fantastica idealità. Dovendo

Digitized by Google

restare indifferente di fronte a tutto ciò che si riferisce allo svolgimento fenomenico ed allegorico della vita dello spirito, il pensiero puro accoglie anche le aspirazioni anfiguriche o assurde della vita valutativa come dati di fatto; e non ambisce altra realtà, tranne il dominio del pensiero logico di fronte a sè stesso. Ma se il pensiero puro abdica ad ogni scopo non teoretico dell'umanità, il pensiero puro riconosce che l'uomo non può e non deve abdicare alla vita valutativa. Ordinariamente il publico presume che la filosofia debba imporre ai suoi cultori un contegno empirico per le circostanze sentimentali o pratiche della vita. Così *ragionano* i profani alla speculazione che cercano la logica della realtà oggettiva e soggettiva nelle cose singole, non nel pensiero autologico della serie, cioè nella giustificazione del pensiero logico davanti a sè stesso. Ma il pensiero che cerca la giustificazione logica del mondo fuori di sè non è puro, cioè non sa che il mondo empirico non è che un'allegoria e che la logica seriale è più reale dell'esperienza medesima.

Tuttavia lo spirito che può capire la ragionevolezza di questa massima non si sente obbligato a perdere il diritto di valutare *κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον* e di agire empiricamente nell'esistenza. È superfluo avvertire che lo spirito, a punto per la sua seriale logicità, è così ricco che vive come individuo tra le determinazioni e le opposizioni alogiche dell'esperienza, prediligendole o avversandole secondo il suo destino, e insieme indaga e pensa come ragione l'unità seriale nella moltiplicità, realizzando in sè stesso le condizioni essenziali della serie. Il pensiero puro non è tutto. Lo spirito concreto non è solo pensiero che si conosce speculativamente e vita che si valuta, ma è anche un fare che, facendo, si fa. Non è ragionevole pertanto rimproverare al filosofo di non essere a bastanza attivo o inattivo, apatico o atarattico o metriopatico, mistico o ateo, sereno, ottimista o pessimista, d'essere incapace di contenersi nei soli fatti positivi e individuali. La serietà impersonale del pensiero puro non entra punto in queste preferenze sentimentali dell'individualità. Così si può dire, in tesi generale, che l'emancipazione dall'esclusivismo valutativo e operativo segna il passaggio dal preconcetto romantico dei sistemi filosofici precedenti alla

Digitized by Google

speculazione adeguata del pensiero puro. L'essenziale è di sapere che nessuna speculazione teoretica della realtà è possibile, se non si pensi come la speculazione logica che il pensiero puro compie di sè medesimo. Oltre questi limiti il pensiero puro perde la sua competenza, ma lo spirito valutativo e lo spirito pratico non rinunciano a veruna libertà.

Digitized by Google

Digitized by Google

INDICE

PREFAZIONE.

Intento dell'opera. La filosofia è critica e sistema. Passaggio dalla dottrina propedeutica *Dell'Essere e del Conoscere* alla dottrina del *Pensiero puro*. Partizione dell'opera. Cenno sulla questione dei rapporti fra l'autologismo del pensiero puro e l'eticismo. La razionalità concreta della storia è il segreto della vita filosofica.

INTRODUZIONE.

§ 1, p. 11. Schiarimenti sullo stato e sui metodi della presente ricerca. Posizione analitica dei varj momenti astratti dell'essere e del conoscere. Necessità dello studio dei rapporti fra Gnoseologia e Ontologia. — § 2, p. 16. Posizione del problema teoretico del pensiero del pensiero. — § 3, p. 16. Illustrazione preliminare dei concetti di " logica „ e di " forma „. Logica formale analitica della scienza esatta e logica formale sintetica della filosofia. Ontologismo, formalismo e formismo. Confutazione d'una tesi hegeliana dello Spaventa. Indipendenza della logica analitica e della logica speculativa. — § 4, p. 29. Attinenze dottrinali fra la Gnoseologia e l'Ontologia. Posizione della Gnoseontologia. — § 5, p. 33. Sillogismo conclusivo. — § 6, p. 33. Come il problema della logica speculativa sia il problema delle categorie. Superamento della tesi hegeliana dello Spaventa. Tesi autologica del pensiero puro come trasformazione e rettificazione ideale della tesi, omai esausta, del panlogismo. — § 7, p. 37. Dignità speculativa del pensiero logico formale vibrante nell'infinito ordine dell'universo.

PARTE PRIMA

Criterj del pensiero puro.

§ 1, p. 41. Critica della divisione hegeliana della filosofia. Se la logica sia realmente, e quindi veramente, natura e spirito. — § 2, p. 42. I tre criterj del pensiero puro dal punto di vista dell'autologia, cioè dell'autoctisi logica del pensiero puro come primo, medio ed ultimo del sistema.

Digitized by Google

CAPITOLO PRIMO

Criterio del primo pensare.

§ 1, p. 45. Paradosso tipico del primo, in ordine tanto alla logica quanto alla metafisica. — § 2, p. 47. Soluzione hegeliana di questo problema. — § 3, p. 48. Critica di questa soluzione. Il dato *alla* logica metafisica (ipotesi) non è il dato *della* logica metafisica (tesi). Struttura fondamentale d'ogni prova logica. Ipotesi dunque Tesi. — § 4, p. 50. Analisi del processo della prima prova. Le prime premesse, la prima deduzione, la prima conclusione. La prima conclusione, intesa a dovere, deve essere concepita come il primo logico. Il primo pensare deve essere insieme primo ed ultimo, immediato e mediato, ma sempre e solo nella metafisica. Non mediato fuori e immediato dentro, come vuole lo Spaventa. — § 5, p. 54. Sul puro essere considerato da Hegel come il primo pensare. Come il concetto proprio dell'essere non si concepisca immediatamente in filosofia. — § 6, p. 56. Vero senso del *cogito ergo sum* di Cartesio dal punto di vista di Hegel e dello Spaventa. — § 7, p. 57. Conclusione. I tre criterj del pensiero puro sono criticamente interdipendenti, ma teoreticamente si immedesimano fra loro.

CAPITOLO SECONDO

Criterio del processo.

§ 1, p. 60. Si domanda qual sia il processo dell'essere, cioè del primo pensare, come sintesi attiva progrediente verso una sempre più alta e comprensiva unità. — § 2, p. 60. Determinazione del fatto logico analitico nelle sue caratteristiche forme d'unità e nei varj gradi del suo sviluppo. Come la logica analitica non sia vinta al conato filosofico, giacchè non da essa si attende la soluzione del problema circa la costituzione logica della realtà. — § 3, p. 64. Determinazione delle forme della logica sintetica. Principio del metodo seriale del pensiero puro come sintesi dell'induzione empirica e della deduzione scientifica esatta. — § 4, p. 66. Come anche il conoscere sia sintesi attiva progrediente, in modo necessario e quindi libero, verso l'unità. Profonda connessione tra le forme logiche analitiche e le forme sintetiche dell'essere e del conoscere. L'essere puro si attua come un processo logico universale e concreto di sintesi attive. La seriazione come carattere tipico di questo processo.

CAPITOLO TERZO

Criterio dell'ultimo pensare.

§ 1, p. 68. Perchè si debbano premettere alcune proposizioni sui due concetti fondamentali di " sintesi „ e " filosofia „. — § 2, p. 68. Analisi del concetto di sintesi: *a*) la molteplicità e la centralità, *b*) la relazione, *c*) il tutto. Riduzione

Digitized by Google

del concetto di sintesi al concetto di serie. Concetto di progressione seriale. — § 3. p. 69. Analisi del concetto di filosofia. Confronto fra i concetti di serie, sintesi e filosofia. Filosofia è sintesi seriale. — § 4, p. 71. Si ricavano due conseguenze, cioè: 1° la prova concettuale dell'essenziale logicità dell'essere, sotto l'aspetto della conoscenza, 2° la prova dell'essenziale filosoficità della logica. Giustificazione dell'idealità generica della Gnoseontologia. — § 5, p. 73. Giustificazione in particolare della Gnoseontologia sia per la sua natura speculativa, sia pel metodo *sui generis* d'invenzione e di prova. Il concetto di serie filosofica esige un'operazione produttiva (unificazione seriale) e una sistemazione prodotta a fondo logico (seriale unità). — § 6, p. 76. Condizioni necessarie e sufficienti della seriazione sintetica della filosofia. Come questa dottrina dell'unificazione seriale si connetta alla dottrina dell'infinita verità. — § 7, p. 78. Si confuta un argomento del Sigwart circa la possibilità della prova logica della filosofia. — § 8, p. 81. Si dimostra che ogni sistema filosofico, in quella parte di vero che esso comprende rispetto alla storia dell'idea, risponde alle condizioni della logica seriale e che la sua prova risiede in questa rispondenza. Gli elementi, la ragione e il tutto della serie filosofica. — § 9, p. 87. La deduzione analitica è il metodo della scienza esatta, la seriazione sintetica è il metodo della filosofia. — § 10, p. 89. Esame dell'antica tesi della deduzione dei concetti, fondamentale alla metafisica aprioristica. L'evoluzione del pensiero filosofico ha una coerenza logica in sè e avviene nella curva storica dell'idea. — § 11, p. 91. Il sistema dell'essere è la seriale logica unità, o, senz'altro, la serie logica *causa sui*, cioè la serie autologica. — § 12, p. 91. Riassunto del cammino percorso. — § 13, p. 92. Sviluppo della verità fondamentale del primo pensare. Il soggetto non è che l'oggetto sotto l'aspetto dell'unità, l'oggetto non è che il soggetto sotto l'aspetto della moltiplicità. Conclusione della Parte prima: il pensiero puro come principio autologico è l'unità ideale, cioè subobjettiva e seriale, dell'universa realtà.

PARTE SECONDA

Idea e storia del panlogismo.

CAPITOLO PRIMO

Idea del panlogismo.

§ 1, p. 97. Significato della critica precedente. Come la tesi della logicità essenziale dell'universo (panlogismo) reclami un'epurazione storico-critica, atta a fornire il più solido argomento all'interpretazione sintetica del pensiero puro. La trattazione della logica reale cioè della logica filosofica, identificandosi con quella

Digitized by Google

del panlogismo, adegua tutto il campo storico e teoretico della filosofia. — § 2, p. 100. Riducibilità di tutte le dottrine metafisiche al panlogismo. — § 3, p. 101. Esposizione della *Filosofia della metafisica* del Guastella. — § 4, p. 104. Discussione di due punti capitali. *a*) Perchè lo spirito rivolto alla conoscenza graviti verso il fenomeno più familiare. La tendenza all'assimilazione del non familiare al familiare è una tendenza essenzialmente logica. Ma bisogna distinguere fra tendenza e risultato. Il panlogismo è logico nella sua tendenza, ma non necessariamente logico nel suo risultato. — § 5, p. 107. *b*) Il tentativo di identificare l'ordine logico con l'ordine ontologico sembra una conseguenza più tosto diretta che indiretta del familiarismo, il quale significa, in fondo, l'identificazione del familiare col comprensibile e di questo col logico. — § 6, p. 108. Il bisogno di superare la logica più familiare dell'esperienza nasce solo quando l'esperienza sembra omai sfornita di logicità. Così tutta la metafisica si identifica collo slancio perenne del panlogismo. Resta del più alto interesse consultare la storia dei sistemi filosofici, per vedere per quali ragioni e fino a che punto sia stata sostenuta e sembri tutt'ora sostenibile la tesi dell'interpretazione logica del reale.

CAPITOLO SECONDO

Fase preparatoria e primo periodo storico del panlogismo.

§ 1, p. 110. Definizione del panlogismo. Partizione della storia del panlogismo. — § 2, p. 111. Fase preparatoria. Il ciclo dell'idea orientale si presenta in blocco come un panlogismo esordiente, ma in piano mistico e alogico, anzi illusorio. Il primo momento del ciclo dell'idea greca (scuola jonica, pitagorica, eleatica, atomistica) passa dall'intuizione empirica (o estetica) alla visione riflessa del panlogismo. Anassagora. — § 3, p. 114. Il primo periodo storico del panlogismo giunge alla coscienza esplicita del panlogismo. L'ontologismo trascendentale di Socrate. — § 4, p. 117. Esame della dottrina platonica delle idee. L'Ideologia platonica ci presenta la prima esplicita e più profonda idea panlogistica che si conosca. — § 5, p. 119. Esame della Dialettica platonica. Posizione esplicita e suprema, quantunque chimerica, del panlogismo. — § 6, p. 122. Altro gruppo di prove a conferma del pregio panlogistico della dialettica platonica. — § 7, p. 125. Come il profondo nesso fra i due elementi essenziali del panlogismo (dottrina delle idee e dottrina del metodo) conferisca al platonismo un carattere panlogistico d'importanza eccezionale nella storia. Si confutano gli argomenti contrarj all'interpretazione panlogistica del platonismo. Conclusione: la profonda verità di Platone è il panlogismo. — § 8, p. 130. Senso della ricerca degli elementi panlogistici nella filosofia di Aristotele. Considerazione della dottrina logica (categorie, ermeneia, analitici), della dottrina della proporzione universale e della dottrina del pensiero del pensiero. Lo spirito panlogistico è solo implicito nella filosofia aristotelica. — § 9, p. 134. Altri argomenti dedotti dalla gnoseologia e dall'ontologia di Aristotele. — § 10, p. 137. Vivida luce dell'idea riflessa del panlogismo nella fase dell'idea stoica. Regresso nella fase dell'idea epicurea, dell'idea scettica e della stessa idea teosofica: neopitagorica, giudaico-

Digitized by Google

alessandrina e neoplatonica. Il Logos di Filone alessandrino. Plotino, Giamblico e Proclo. Panlogismo estatico, ipostatico e gerarchico. L'incarnazione evangelica del Verbo è l'incarnazione evangelica del panlogismo. — § 11, p. 140. La tradizione panlogistica nella filosofia del Medioevo (Gnosi). Il Rinascimento segna la nuova redenzione del pensiero dalla catechistica sopramondanità. — § 12, p. 141 Giordano Bruno. Si cercano i rapporti del pensiero bruniano col panlogismo. — § 13, p. 142. La mancanza d'una costruzione sistematica del panlogismo è compensata dall'ardente brama di giungere alla conoscenza panlogistica (benchè mascherata) della natura di tutte le cose. Portata panlogistica della sua " profonda magìa „. — § 14, p. 144. Bruno dice: *essere è causare*, cioè la premessa maggiore del grande sillogismo storico, di cui Cartesio esprime la premessa minore e Spinoza la conclusione. — § 15, p. 146. Cartesio dice: *pensare è essere*. Il *cogito ergo sum* esprime il primo passo decisivo del pensiero moderno verso il riconoscimento della natura essenzialmente logica della realtà. — § 16, p. 148. Significato dell'egemonia del *cogito*. Implicazione panlogistica del cartesianismo. — § 17, p. 149. Spinoza, mediatore fra i due estremi della filosofia moderna. Interpretazione dinamica della sostanza *causa sui* di Spinoza. Si adduce ancora il famoso dilemma sul rapporto fra la sostanza e gli attributi. — § 18, p. 151. Fallacia della soluzione del Delbos. — § 19, p. 154. Nuova difesa della coerenza del sistema spinoziano dal punto di vista seriale. Concepire le cose sotto l'aspetto dell'eterno significa concepire le cose sotto l'aspetto della logica. Apprezzamento delle interpretazioni dell'Erdmann, del Fischer e del Martinetti. — § 20, p. 156. La novità di Spinoza. La sostanza è insieme principio di ragione e di causa. L'infinita attività della sostanza *causa sui*, cioè dell'infinito autonaturare. — § 21, p. 157. Nesso sillogistico con Bruno e Cartesio. Spinoza conclude: *pensare è causare*. Stupenda sintesi spinoziana del pensare, del causare e dell'agire. Il panlogismo come mezzo adeguato per risolvere il problema morale. — § 22, p. 158. L'intiero mondo delle cose e delle idee come una costruzione logica perfetta. Interpretazione logica della causa prima. L'*ordo* è sviluppo logico della sostanza *causa sui*. L'*amor dei intellectualis* è amore dell'attività pura, eterna, infinita, *causa sui*. — § 23, p. 162. Il metodo spinoziano ci presenta il farsi della metafisica nell'atto sintetico della sua attuazione. L'*intelligo* di Spinoza pone un Io autore, attore e spettatore. Suo nesso con l'Io penso di Kant. — § 24, p. 164. Uso metafisico del principio logico della proporzione. — § 25, p. 166. Leibniz, prosecutore del panlogismo, pone la realtà come una costruzione logico-matematica perfetta. Suo nesso con Lull e Bruno, Cartesio e Spinoza. Per Leibniz realtà e logicità tornano ad uno e di entrambe è indice la necessità. — § 26, p. 168. Senso panlogistico del principio: *praedicatum inest subjecto*. Cinque altri argomenti a conferma del panlogismo di Leibniz. — § 27, p. 173. Conoscenza e realtà come sintesi logiche convergenti. — § 28, p. 175. Come e perchè il panlogismo teologico leibniziano resti inferiore all'intrepido panlogismo di Spinoza.

Digitized by Google

CAPITOLO TERZO - A (1)

Secondo periodo storico del panlogismo.

§ 1, p. 177. G. B. Vico, secondo l'interpretazione dello Spaventa. — § 2, p. 179. Critica di questa interpretazione. La novità di Vico è l'unità dello Spirito come logicità autogenetica universale. — § 3, p. 181. Profondo nesso tra Vico e Spinoza. — § 4, p. 183. Agnosticismo vichiano. — § 5, p. 183. In Vico stesso c'è il principio della correzione di Vico cioè il principio della providenza come unità di sviluppo logico dei due universi. — § 6, p. 183. Senso della conversione del vero col fatto. — § 7, p. 185. Nello studio delle fonti della gnoseologia vichiana bisogna render giustizia al panlogismo di Spinoza. — § 8, p. 185. Kant. Si indaga se la dottrina trascendentale di Kant non si leghi direttamente alla storia del panlogismo. Nesso profondo tra Spinoza, Vico e Kant. L'Introduzione alla *Critica della Ragion pura*. — § 9, p. 187. L'*a priori* come forza creatrice della cognizione e del processo medesimo della realtà. La gnoseologia e la metafisica di Kant sono una vera logica sintetica. Kant come sintesi di Locke e di Leibniz. — § 10, p. 190. La scoperta di Kant. Il giudizio sintetico *a priori*. — § 11, p. 193. L'Estetica trascendentale. — § 12, p. 194. Ricerca del panlogismo implicito nell'Estetica trascendentale. Si critica il principio dell'esclusiva soggettività di ciò che è indelebile dal soggetto conoscitore. — § 13, p. 196. L'errore di Kant. — § 14, p. 198. Contradizioni nelle dimostrazioni di Kant. — § 15, p. 200. Un altro schiarimento. — § 16, p. 201. Proposta d'una nuova teoria in rettifica della kantiana. — § 17, p. 202. Segue l'interpretazione logica dell'Estetica trascendentale. — § 18, p. 203. L'Estetica trascendentale è una logica cieca. — § 19, p. 205. Lo spazio e il tempo come sintesi logiche progredienti e subobjettive. — § 20, p. 207. Logica trascendentale: I. L'Analitica dei concetti. — § 21, p. 208. Importanza gnoseologica e metafisica del formalismo logico dell'intelletto. Dogmatismo inaccettabile sopra la questione dell'attività sintetica del pensiero. — § 22, p. 213. II. L'Analitica dei principj. Dottrina dello schematismo. — § 23, p. 214. Valore critico di questa dottrina. — § 24, p. 216. Sistema dei principj dell'intelletto puro. — § 25, p. 217. Critica dell'Analitica dei principj. Il problema dell'apoditticità dei giudizj non è risolto in modo sodisfacente. — § 26, p. 220. Senso logico della dottrina dei principj. — § 27, p. 220. Principio della distinzione di tutti gli oggetti. Fenomeni e noumeni. — § 28, p. 221. Interpretazione logica della cosa in sè. — § 29, p. 226. Appendice. Anfibolie dei concetti di riflessione. — § 30, p. 226. Dialettica trascendentale. Le idee trascendentali. — § 31, p. 228. Il sofisma generale della ragion pura. I paralogismi. — § 32, p. 228. Le antinomie. — § 33, p. 229. L'ideale della ragion pura. Risultato della Dialettica. — § 34, p. 230. Critica della dialettica trascendentale in genere. Costante impiego

(1) Per una svista tipografica questo Capitolo terzo è stato diviso in due parti: pag. 177 e pag. 258, che nell'Indice si distinguono con CAPITOLO TERZO - A e CAPITOLO TERZO - B.

Digitized by Google

del principio del formalismo. — § 35, p. 233. L'esame delle tre idee conferma l'universale formalismo della ragion pura. — § 36, p. 234. Metodologia trascendentale. Disciplina, cànone, storia, architettonica. — § 37, p. 236. Natura e significato logico della Metodologia. — § 38, p. 237. Esame del passaggio alla Critica della ragion pratica. — § 39, p. 238. La chiarezza della cosa in sè come la chiarezza della logica in sè. — § 40, p. 240. Risultato generale esteriore dell'analisi critica. — § 41, p. 240. Il formalismo aprioristico come prima prova indiziaria della tendenza panlogistica della dottrina kantiana. — § 42, p. 243. Si esaminano tre argomenti contro l'interpretazione panlogistica del criticismo. — § 43, p. 246. Sopra la possibilità ed il valore della scienza. — § 44, p. 247. Cenno sulla maniera di completare Kant. — § 45, p. 250. Profonde attinenze gnoseologiche e metafisiche della tesi kantiana coi sistemi panlogistici precedenti e susseguenti. — § 46, p. 251. Altro argomento in favore dell'interpretazione panlogistica, dedotto dal formalismo razionalistico della morale kantiana. Panlogismo etico. — § 47, p. 256. Conclusione. Kant è il mediatore panlogistico tra Vico e Fichte.

CAPITOLO TERZO - B.

Segue il secondo periodo storico del panlogismo.

§ 1, p. 258. Passaggio da Kant a Fichte. Come il processo costitutivo della realtà essenzialmente si riduca al processo formativo dello spirito. Fichte prosegue logicamente lo spirito del panlogismo implicito nella dottrina kantiana. La dialettica di Fichte è esplicito panlogismo. — § 2, p. 263. Attinenze panlogistiche di Fichte con Kant, Vico, Leibniz e Spinoza. L'attuosità panlogistica della sostanza *causa sui* di Spinoza e la dialettica sillogistica della coscienza *causa sui* di Fichte. — § 3, p. 263. Congegno teoretico della *Wissenschaftslehre*. — § 4, p. 265. Processo malsicuro nella ricerca dell'Atto primo. — § 5, p. 267. Il metodo di Fichte è uno slancio sublime. Leva l'incantesimo del noumeno. Ma non dà ancora la prova dell'identità. — § 6, p. 269. Vera natura dell'Io puro. — § 7, p. 272. Pregio panlogistico di Fichte. — § 8, p. 272. Suo nesso col formalismo razionalistico della morale kantiana. Esame delle prove del primato della ragion pratica. — § 9, p. 274. Dualità dell'Io pratico e conseguente ambiguità. — § 10, p. 276. Se si possa sostenere il primato della ragion pratica dell'Io puro. — § 11, p. 278. L'Io puro come assoluta attività è ragione attiva, non pratica. — § 12, p. 279. Infondato avvicinamento del fichtismo all'odierno idealismo etico. — § 13, p. 279. Il fichtismo è più tosto attivismo che pragmatismo. — § 14, p. 282. Altro argomento contro la tesi del primato della ragion pratica. — § 15, p. 284. Il fichtismo è vero e proprio panlogismo, realizzatore della libertà. — § 16, p. 285. Il panlogismo come mezzo adeguato per la soluzione del problema morale. — § 17, p. 286. Doppia funzione del panlogismo di Fichte. Il nostro dovere. — § 18, p. 287. Conclusione: l'autocoscienza di Fichte non era che l'oscurità dell'autologia.

Digitized by Google

CAPITOLO QUARTO

Terzo periodo storico del panlogismo.

§ 1, p. 289. Importanza storica e logica di Schelling. Suo nesso con Spinoza, Fichte ed Hegel. — § 2, p. 290. Benemerenze di Hegel di fronte all'idea del panlogismo. — § 3, p. 291. Rapida sintesi dei caratteri fondamentali del panlogismo hegeliano. Nella *Fenomenologia dello spirito* Hegel non è ancora panlogista. Confonde la produzione colla deduzione. Implicazione reciproca dei contrarj. — § 4, p. 292. Doppia tesi dell'identità dell'essere e del pensiero, e dell'identità dialettica dello sviluppo progenetico dello spirito e della deduzione logica. — § 5, p. 293. Critica di questi due punti. — § 6, p. 295. Il carattere dominante della *Fenomenologia* è la storicità, non la logicità. — § 7, p. 299. Portata panlogistica del principio del reale-razionale. — § 8, p. 300. Si indaga il fondamento panlogistico nella *Logica* e segnatamente nell'*Enciclopedia*, producendo cinque considerazioni fondamentali. — § 9, p. 301. *a*) Legame intimo tra la *Fenomenologia* e l'Introduzione alla *Logica* dell'*Enciclopedia*. Continua la confusione gratuita dell'attività storica e progenetica del pensiero con l'attività logica del pensiero medesimo. — § 10, p. 303. *b*) Natura della dialettica hegeliana. Il circolo dialettico hegeliano in generale non è un circolo logico. — § 11, p. 306. *c*) Fondamento dogmatico della *Logica*. — § 12, p. 308. *d*) Rapporto logico fra i termini del processo dialettico: tesi, antitesi, sintesi. Come Hegel non abbia distrutto la logica di Aristotele. I così detti principj logici non sono veramente principj logici. — § 13, p. 314. La logica hegeliana non importa la rovina della logica deduttiva. Futili esteriorità della polemica antisillogistica di Hegel. — § 14, p. 322. Apprezzamento del valore scientifico e speculativo della dialettica hegeliana. — § 15, p. 323. *e*) Realizzazione logica del concetto. Come l'idea panlogistica sia la vera animatrice dell'hegelismo. L'unità della logica e della metafisica si risolve nella sistemazione logica di tutto il vero reale. — § 16, p. 325. Le tre ultime ed eleganti prove dell'Idea. Conclusione: il vero logo della Logica hegeliana è il panlogismo del pensiero puro. — § 17, p. 327. Hegel non è tanto un logico, quanto un panlogista. — § 18, p. 329. Intimo legame delle tre parti del grande sistema hegeliano. — § 19, p. 331. Risoluto e coerente sviluppo panlogistico della dottrina. Si accetta il giudizio del Martinetti contro il parere del Höffding. — § 20, p. 334. Discussione della tesi antipanlogistica del Croce. Necessità di protestare contro la falsa interpretazione panlogistica dell'hegelismo. L'Idea logica come concreta e verace reale-ideale unità dell'Assoluto, Primo Medio ed Ultimo nella circolazione unitrina dello Spirito. — § 21, p. 337. Questione del formalismo fenomenologico, irriducibile al formalismo logico della scienza esatta. — § 22, p. 337. Esclusivo dinamismo della forma logica di Hegel. — § 23, p. 338. La dottrina hegeliana in ordine al problema del fondamento razionale della realtà. Tre objezioni del Martinetti contro il principio del panlogismo. — § 24, p. 338. Discussione della prima. — § 25, p. 341. Della seconda. — § 26, p. 343. Della terza. — § 27, p. 344.

Digitized by Google

Cenno del *Pasaelogices Specimen* di Pietro Ceretti. Originalità del Ceretti. Prima proposta del principio dell'autologia. Il Logo che si concepisce progenitore assoluto di sè. — § 28, p. 346. Incompiutezza del principio autologico del Ceretti. Necessità d'una sistemazione autologica integrativa.

CAPITOLO QUINTO

Unità di sviluppo del panlogismo.

§ 1, p. 348. Il sapersi storico e teoretico del pensiero puro è il processo dal panlogismo all'autologia. — § 2, p. 349. Partizione della storia del panlogismo. — § 3, p. 349. Sintesi del primo periodo storico: da Platone a Leibniz. — § 4, p. 351. Sintesi del secondo periodo: da Vico a Fichte. — § 5, p. 352. Sintesi del terzo periodo: da Hegel al Ceretti. — § 6, p. 353. Necessità di superare il panlogismo. Senso della nuova ricerca speculativa. — § 7, p. 357. Più chiara determinazione del pensiero puro lasciato in germe dall'hegelismo.

PARTE TERZA

Teoria del pensiero puro.

CAPITOLO PRIMO

Del principio autologico universale.

§ 1, p. 359. Come le ricerche precedenti impongano la sintesi teoretica. — § 2, p. 359. Proposizione autologica del pensiero puro. — § 3, p. 360. Analisi delle condizioni teoretiche del processo seriale. — § 4, p. 361. Distinzioni nominali. — § 5, p. 362. Infinita complessità della realtà formata sullo stesso piano. — § 6, p. 363. Elevazione al pensiero puro dell'autologia. — § 7, p. 364. Si chiariscono alcuni concetti fondamentali. — § 8, p. 365. L'Io autologico è l'universo. — § 9, p. 366. Rapporto fra autocoscienza e autologia. — § 10, p. 367. Senso dell'autologia. — § 11, p. 369. Si chiarisce un'oscurità del sistema di Spinoza. — § 12, p. 371. Si chiarisce la questione gnoseontologica. — § 13, p. 373. Applicazioni alle dottrine di Spinoza, Kant ed Hegel. — § 14, p. 376. Il vero farsi autologico. — § 15, p. 378. Conciliazione delle due prime condizioni della serie. — § 16, p. 379. Processo seriale dell'unità autologica. — § 17, p. 380. Coscienza del soggetto e incoscienza dell'oggetto. — § 18, p. 380. Senso della medesimezza. — § 19, p. 382. Si scioglie un nodo del panlogismo. — § 20, p. 383. Rifiuto dell'empirismo e dello scientificismo esclusivi. — § 21, p. 384. Il metodo deduttivo è proprio alla scienza

Digitized by Google

esatta. — § 22, p. 384. La deduzione non è il metodo della filosofia. — § 23, p. 385. Idealità del principio autologico che caratterizza la vita dei sistemi filosofici. — § 24, p. 387. Criterj per la dottrina della vita etica. Le attività fondamentali dello spirito: teoretica, valutativa e pratica. — § 25, p. 387. Si respingono le soluzioni esclusive opposte del problema morale. — § 26, p. 391. Abbandono parziale del principio etico dello Spinoza. — § 27, p. 392. L'opposizione tragica dei valori. — § 28, p. 395. L'autologia, suprema nozione teoretica del pensiero puro.

CAPITOLO SECONDO

Dell'universalità e della necessità delle leggi, ossia dei massimi problemi della scienza.

§ 1, p. 397. Si riprende il problema di Kant circa la possibilità dei giudizj universali e necessarj delle scienze. — § 2, p. 398. Due criterj per orientare la ricerca. — § 3, p. 399. Natura logica e valore apodittico dell'operazione deduttiva. — § 4, p. 401. Senso dell'indeducibilità della deduzione. — § 5, p. 401. Dogmatismo gratuito di Kant. — § 6, p. 402. La natura dei *data* non determina la natura dei *vincula*. Medesimezza dei rapporti logici delle cose e delle idee. — § 7, p. 405. Superamento della sintesi *a priori* di Kant. — § 8, § 405. Presupposizione non è dimostrazione. — § 9, p. 406. Il ricorso allo spirito è condizionato. — § 10, p. 407. Riflessione sui così detti principj logici e sulla fede nell'uniformità dei processi naturali. — § 11, p. 408. Difetto e pregio della dottrina kantiana. — § 12, p. 411. Riforma della profonda idea aristotelica-leibniziana-kantiana circa la logica formale. — § 13, p. 412. Questione dell'intelligibilità, dell'oggettività e della necessità delle leggi, donde risulta il valore della scienza. Esame della tesi del Boutroux. — § 14, p. 412. Le leggi logiche. — § 15, p. 415. Le leggi matematiche. — § 16, p. 417. Le leggi meccaniche. — § 17, p. 419. Le leggi fisiche. — § 18, p. 419. Le leggi chimiche. — § 19, p. 420. Le leggi biologiche. — § 20, p. 422. Le leggi psicologiche. — § 21, p. 424. Le leggi sociologiche. — § 22, p. 424. Confutazione finale della tesi del Boutroux. — § 23, p. 427. Interpretazione autologica dei concetti di sostanza e di causa. — § 24, p. 429. Caratteri essenziali dell'universo dato alla nostra conoscenza: contingenza, necessità, logicità. Concetto seriale dell'uomo. — § 25, p. 430. Rapporto tragico tra l'ideale del pensiero autologico puro e la costituzione seriale della realtà.

CAPITOLO TERZO

La vita dello spirito.

§ 1, p. 432. L'autologia è l'autonomia logica della coscienza di sè, sotto l'aspetto del pensiero del pensiero. — § 2, p. 433. I dati fondamentali dell'unità seriale dello spirito. Gli elementi essenziali della vita dello spirito in ordine all'ideale etico: sensazioni e stati affettivi. — § 3, p. 435. Relazione conoscitiva e interesse valutativo. — § 4, p. 437. Teoria del Villa sui principj della relazione e del mas-

Digitized by Google

simo interesse. — § 5, p. 438. La teoria del Villa non esclude il principio del minimo mezzo, nè il calcolo quantitativo in psicologia esatta. — § 6, p. 441. Criterj per l'interpretazione autologica della vita dello spirito in ordine al problema morale. Il principio etico si risolve nel criterio d'una doppia sintesi vivente: psicologica e sociologica. — § 7, p. 442. Discussione della teoria empirico-emotiva. — § 8, p. 443. Discussione della teoria empirico-intellettualistica. — § 9, p. 444. Esame della teoria razionalistica del Vidari. — § 10, p. 448. Concetto sintetico dell'autocoscienza. — § 11, p. 450. Bilateralità valutativa e conoscitiva dell'autocoscienza. Natura della volontà morale. — § 12, p. 451. Parallelo fra il conoscere e il valutare. — § 13, p. 453. Connessione dei due centri nell'attività interiore sintetizzante. — § 14, p. 456. Due processi in cui si vede languire la ragione e prevalere il sentimento. — § 15, p. 457. Esame della teoria razionalistica del Masci. — § 16, p. 460. Come si eviti la mostruosità delle due ragioni diverse. Origine dei giudizj di valore etico. — § 17, p. 462. Interpretazione autologica della vita dello spirito. — § 18, p. 465. Insufficienza del panlogismo. Medesimezza della logicità della natura e dello spirito. — § 19, p. 466. La vera autologia dello spirito. — § 20, p. 468. L'autonomia. — § 21, p. 471. Attinenze di questa teoria colla dottrina dell'infinita libertà e dell'infinita verità. Indeterminismo e determinismo. Il rispetto e lo sviluppo della personalità umana. — § 22, p. 473. Lo spirito autologico morale come concretezza autoproduttiva e autocosciente di libertà. Critica del vecchio concetto dell'imperativo. — § 23, p. 477. Riassunto dell' etica autologica. — § 24, p. 478. L'indicativo etico supremo. — § 25, p. 479. Le cose particolari datrici di dolore e di noja, perchè vissute nella loro flagrante irrazionalità. I diritti dell'empirismo. Confutazione della tesi dello Stirner. Il pensiero come virtù liberatrice dal dolore. — § 26, p. 481. Discussione del problema teleologico. Si esalta la tesi ateleologica di Spinoza. — § 27, p. 486. Discussione del problema religioso dal punto di vista dell'autologia. — § 28, p. 489. Esposizione e critica della tesi del Chiappelli sopra la religione e la filosofia dello spirito. — § 29, p. 492. La tesi della razionalità del sentimento religioso non ha prova logica. — § 30, p. 494. Si riconosce il valore, la dignità e la bellezza del sentimento religioso. La libertà del pensiero e della coscienza, secondo Spinoza. Il pensiero puro è martirio logico di sè, per sè, a sè. La contemplazione logica della realtà si risolve nella contemplazione autologica della serie.

CONCLUSIONE.

Digitized by Google

Digitized by Google